فى فقسه الحضارة العربيسة الإسسلاميسة



18 Lacy Advisory Though Ad Brand of Grand Cand

د. رفيـــــق حبيـــــب



الطبحة الأولىسى

بيستع جشقوق الطشيع محشفوظة

دارالشروة استسهامی دائمت الم ۱۹۱۸

القساهرة: ٨ شسارع سيب ويه المصرى ... رابع سنة العسدوية - مسدينة نصسر ص . ب: ٣٣ اليسانوراسا - تلييقون : ٣٣٣٩٩ ٠ ٢٣٢٩ ٠ ف فــــساك - سس : ٧٢ ٥٧٠ ٠ (٢٠ ٢)

emaii: dar@shorouk.com البسريد الإلكة سروني

د رفي ت حبيب



القدمة

في اللحظة التاريخية التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية، تواجه الأمة تحديات حضارية تاريخية، فهي تواجه مصيرها المستقبلي، حيث أصبحت النهضة الحضارية ضرورة أنية، وبلدونها تتعرض الأمة لمخاطر تاريخية، تهدد كيانها الراهن، كما تهدد تاريخها الممتد، والخروج من حالة الأزمة الحضارية، التي تعاني منها الأمة، يحتاج لرؤية واعية بالتاريخ والحضارة، فعلينا أن نفهم الحضارة، كما علينا أن نعي حضارتنا. كذلك علينا أن نفهم التاريخ الحضاري، كما نعي تاريخنا، فالفهم التاريخي الواعي، يهد للوعي بالمستقبل، ويؤسس رؤية حضارية جديدة، يمكن أن تكون أساسا لصنع المستقبل.

لهذا، لا نرى المعرفة بالحضارة وتاريخها، واتجاه التغير التاريخي، بوصفها نوعا من المعرفة العلمية المتخصصة، بل هي معرفة تتجاوز حدود التخصص، حيث تكون لها أهمية منظورة في صنع المستقبل. فالحراك الحضاري للأمة، يحتاج إلى معرفة محضارية، تؤسس عليها حركة الأمة. والرؤية الحضارية، تمثل معرفة حركية، تساهم بنصيب وافر في تأسيس الحراك الحضاري، ومن خلال معرفة الأسس التي تميز المراحل الحضارية، يمكنا تقييم الوضع الحضاري الراهن للأمة، وتشخيص الحالة التي تمربها. كذلك تتبع لنا المعرفة التاريخية الحضارية، رؤية للرسباب التي تؤدي للتراجع الحضاري، وتلك التي تفضي للصعود الحضاري. عما يمكنا من ترجيح العوامل والشروط اللازمة للخروج من الأزمة الحضارية الشاملة التي تعانى منها الأمة.

والمعرفة بالتاريخ الحضاري للأم والشعوب، واتجاهات حركة التاريخ، التي تعبر عن التضاعل البشري، ونتاج الفعل الحضاري، تسمح لنا بفهم آليات النهضة، ومضمون الفعل الحضاري الذي يؤدي للنهوض. وكلما تعمق الوعي، بالاتجاهات والأفعال التي يمكن أن تحدث التغيير الحضاري، كلما كان توجها للمستقبل توجها قصديا. فالمعرفة تتيح لنا التخطيط للمستقبل، وتحديد اتجاهاتنا، وحسم الخيارات المستقبلية. فحركة التاريخ، هي نتاج حركة البشر، وكلما كانت حركة البشر أكثر تخطيطا، وأعمق وعيا، كلما استطاعت الجسماعة البشرية تحقيق النهوض الحضاري، والانتصار على تحديات اللحظة الراهنة.

من جانب آخر، تتيح لنا المعرفة التاريخية الخضارية، التعمق في حدود الفعل الخضاري، فنعرف المساحة التي تتحوك فيها الأمة، وكيف يمكن التعامل مع المقتضيات التاريخية. بمعنى آخر، تتيح لنا المعرفة، رؤية للماضي، لا تقيدنا به تقيدا جامدا، بل تجعل من الماضي درسا يهد لنا طريق المستقبل. كذلك، تتيح لنا المعرفة الخضارية التاريخية، معرفة بالذات، ثميز الهوية الأساسية للأمة، عن تجاربها التاريخية الخاصة، وتسمح برؤية لجوهر الذات الحضارية لها، دون التعلق بالمظاهر والتي تتجاوز الزمان، وتعبر عن المكان، كما نحتاج إلى معرفة الذات الحضارية للأمة، والرمان، احتياجنا إلى فهم المرحلة الزمنية الراهنة التي نعيش فيها، حتى نستطيع الزمان، احتياجنا إلى فهم المرحلة الزمنية الراهنة التي نعيش فيها، ويتلاءم معها، ودون أن يفقد تمسكه بالذات الحضارية للأمة.

وفي المقابل، تتبح لنا المعرفة الحضارية، معرفة بالآخر الحضاري، تلك المعرفة التي تمكنا من الحروج من محاولات التعرب، كما تتبح لنا معرفة بذاتنا الحضارية المتقدمة، والخروج من محاولات التعرب، كما تتبح لنا معرفة بذاتنا الحضارية، معرفة مقارنة مع النماذج الحضارية الأخرى، عما يسمح بالفهم الحضاري المتعمق. ففي الكثير من الأحيان، نحتاج لمحرفة الحضارات الأخرى، حتى نكتشف أهم ما يميز حضارتنا. كذلك يتبح لنا فهم الأخر الحضاري، أن نتعلم منه. فكلما فهمنا حضارة الآخر، وعرفنا الفرق بينها ويين حضارتنا، كلما استطعنا التمييز بين ما ينفعنا وما لا ينفعنا من الحضارات الأخرى، ويعقد نوعا من التعلم الانتقائي، الذي يستفيد من الخبرات الأخرى، ويوظفها داخل إطار الهوية الحضارية للأمة، أي يعيد إنتاجها داخل الإطار الحضاري للأمة.

وفي أي محاولة لفهم التاريخ الحضاري، نواجه بالعديد من الحقائق التاريخية، التي تعد قانونا في التاريخ الحضاري. ولكن علينا أن نميز بين اكتشاف قوانين التاريخ الحضاري، وبين أي نظرة حتمية، تجعل من هذه القوانين قوة تفرض نفسها بنفسها. فقوانين التاريخ الحضاري، تعبر عن السائد في السلوك البشري، فهي نتاجه المباشر. وإذا نظرنا لقوانين التاريخ بوصفها حتمية، فهي لن تكون كذلك، إلا من حيث إنها النتاج الحتمى للسلوك البشري. ولهذا يعد اكتشاف قوانين التاريخ الحضاري، بمثابة اكتشاف للنتائج المترتبة على سلوك التجمع البشري، وأثر الفعل الحضاري لهذا التجمع على مصيره الحضاري. وبهذا لا يظن أحد أنه يكن الارتكان لأي نوع من الحتمية التاريخية الحضارية. فالنتائج المتوقعة مستقبلا، طبقا لقوانين التاريخ الحضاري، هي الاحتمال المرجح، تبعا للمتوقع والمرجح في سلوك التجمع البشري. فإذا قلنا أن كل حضارة لا تصعد، إلا وتهبط ثانية، ولا تهبط، إلا وتصعد مجددا، فإن ذلك لا يعني أن الحضارة العربية الإسلامية، سوف تصعد بحكم الحتمية التاريخية، أو أن الحضارة الغربية سوف تهبط بفعل الحتمية التاريخية، بل يعني ذلك أن الجماعة البشرية التي تعاني من التراجع الحضاري، تتعرض لتهديدات تؤثر على وجودها التاريخي، مما يدفعها إلى النضال الحضاري، والذي يحقق لها الصعود. وكذلك فإن الحضارة الناهضة، تعانى من حالة جمود نتيجة محاولة الحفاظ على السيادة الحضارية ، كما تعاني من حالة الميل لاستهلاك التقدم المتحقق، مما يعرضها للتراجع الحضاري. وبهذا يتأكد، أن الفعل الحضاري البشري، هو الذي يتواتر لدرجة تكشف عن قانون ما لاتجاه التاريخ الحضاري.

لهذا يلزم التأكيد على المستولية الخضارية للأمة، التي أصبح تاريخها وهويتها رهنا بفعلها الحضاري، مما يجعل الأمة هي المستول الأول عن الحالة الراهنة التي تمر بها، وهي كذلك السبب الأول الذي صيحدد الحالة التي تكون عليها في المستقبل. ويصبح وعي الأمة بتاريخها، وحضارتها، وسيلة تمهد لحركة فاعلة، تتبح للأمة أن تقود الحراك الحضاري، بفاعلية أكبر. وإذا غاب عن الأمة وعيها بالفعل الحضاري، أو غاب عنها وعيها بالمسئولية التاريخية، فإن مصير الأمة كلها، بكل تاريخها الماضي، يمكن أن يتعرض للتهديد. ولا نظن أن هناك شعبا ما، يستطيع أن يقضي على الأمة العربية والإسلامية، مهما كانت المحاولات والحروب التي تواجهها على الأمة العربية والإسلامية، مهما كانت المحاولات والحروب التي تواجهها

الأمة، ولكن تخاذل الأمة عن دورها، وتقاعسها عن الفعل الحضاري المسئول، هو ما يمكن أن يقضي عليها. فقوة الأمة من داخلها، كما أن ضعفها يأتي أساسا من داخلها، والعوامل الخارجية قمل التحديات والعقبات، كما قمل الظروف والسياق العام الخارجي. ولكن هذه العوامل لا تهزم الأمة، إن لم تكن في حالة ضعف، ولا تصد الأمة عن تحقيق النهوض الحضاري، إذا تحقق للأمة إرادة النهوض الحقشة.

والصفحات التالية ، محاولة لفهم حضارة الوسط، الحضارة الإسلامية . كما أنها محاولة لفهم الخضارات أنها محاولة لفهم الخضارات البشرية الأخرى . وفهم الحضارات البشرية الأخرى . وهي محاولة من أجل الوصول إلى فقه حضاري، يمثل رؤية قادرة على التمهيد للحراك الحضاري، المفضي للنهوض . إنها محاولة تبدأ من اكتشاف الذات، ولا تنهى قبل أن تستشرف المستقبل .

د. رفيق حبيب

الفصل الأول ينية الأرض والقيمة

في التاريخ البشري المكتوب، سجلت الأحداث والوقائع، وكتبت صفحات عن الحكام والنظم السياسية، وسجلت الحروب والنزاعات، ووثقت الأنظمة والأنسطة. ومن التاريخ المكتوب، نعرف حياة الأم والشعوب، ونكشف اتجاهات الأحداث، وتطور التاريخ، والثورات والانقلابات. ويغلب في التاريخ أن تسجل الحياة السياسية، والحكام، أكثر من الحياة الاجتماعية للناس. ويقدر التركيز على السياسة والساسة، بقدر ما تغيب عنا الحياة الاجتماعية، فتغيب صورة الحياة كما للوصول إلى الصورة التي كانت عليها الحياة الاجتماعية ، عا يظهر في الدراسات التي تهتم بالحضارات. وفي محاولة لفهم الحياة الأولية، ومن خلال الحفريات، والدراسات التي تركز على القبائل البدائية والتي تعيش إلى يومنا هلما، يصاول العلماء رسم صورة الحياة ونظامها، وأنواع العمل ووسائله، وتعلور الأداء الحياتي بشكل عام.

ومجمل تلك المحاولات، ينصب على اكتشاف عناصر الحياة ونظامها، والتعرف على الأساليب الحياتية الأولية. وربحا تساهم هذه الدراسات في معرفة الكيفية التي تطورت بها الحياة، وكيف تقدمت المعارف بالإنسان، وكيف طور أساليب الحياة والعمل والمهن، وكيف طور معارفه التي استخدمها في تطبيقات عملية وصنع منها الأدوات والآلات. ويهتم علماء الأنثروبولوجي والبيولوجي، بعرفة التطور البيولوجي للإنسان، ومدى التغير الذي طرأ على تكوين الجنس البسري، وكذلك الأسباب التي أدت إلى تكون أجناس بيولوجية متعددة، وعلاقة

ذلك بالجغرافية المناخية. مما يساعد في النهاية على معرفة التاريخ الطبيعي للإنسان، فيما يخص الجانب الطبيعي المادي للحياة، والجانب الطبيعي الجسماني للإنسان.

وقثل هذه المعارف في مجملها ، التاريخ المادي للتطور البشري . وهي تمثل أساسا مهما في الفهم ، وفي تطور المعرفة العلمية ، التي تساعد في تطوير الحياة في الحاضر والمستقبل . ولكن العلم الحديث ، أصابه قدر ملحوظ من التركيز على الجانب المادي من الحياة . ولا يكن إنكار ما لهذا الجانب المادي من دور في فهم التاريخ البشري ، كذلك يعد هذا الجانب من الجوانب التي تسهل دراستها ، إذا ما تورن بالجوانب المعنوية الأخرى . ولكن التركيز على الجوانب المادية ، أدى إلى تكوين صورة عن الحضارة البشرية بوصفها بناء من الإنجازات المادية ، حتى فهمت تكوين من الأشياء المنتجة . وأصبح الكثير من الدراسات الحضارية والتي تقدم رؤية للتطور الحضاري ، تقدم في الواقع رؤية لتطور الجانب المادي ، وتركز على المكونات المادية المعصارية ، من المهن والأدوات والأبنية المعصارية وخيدها .

وهكذا تعرف الحضارة في اللغات الأجنبية، بوصفها المنتج المادي لشعب من الشعوب، في مرحلة زمنية ما. ولعل هذا التصور يتفق مع العلم الغربي، والنابع من الحضارة الغربية، التي تستخدم المادة بوصفها أصل الأشياء، والحقيقة المؤكدة. وأيضا نجد أن نظام القيم الغربي، يبنى أساسا على المادة والمنفعة، بوصفها القيم العليا الأساسية، عا يجعل العلم الغربي متفقا مع القيم الغربية، ونظام الحياة الغربي، وبهذا يعذم العلم غط الحياة السائد، بالتركيز على الجوانب المهمة والمؤثرة في الحياة، فينتج من المعرفة العلمية، تعليبقات عملية تلاثم الاحتياجات السائدة في الحياة الغربية.

ولكن هذا العلم الغربي القائم على الأساس المادي، لم يكن الطريقة المعرفية المناسبة لفهم الحضارات ذات الأساس الوجداني، والتي تقوم في أصولها على التكوين المعنوي للإنسان. مما أدى في تصورنا لعجز العالم الغربي والمستشرق عن فهم الحضارات الأخرى، وكأنه حاول فهم هذه الحضارات على معيار الحضارة الغربية، فجاءت التتبجة وكأنها قياسا للحضارات الأخرى على محك ومعيار الحضارة الغربية. ونظن أن الاستشراق لم يكن أكثر من ذلك، أي أنه كان قياسا

لمدى «الغربية» في الحضارات الأخرى. وتأتي التيجة النهائية للدراسات الغربية عن الحضارات الآخرى، كاشفة لمدى التشابه بين الحضارات الآخرى، والحضارة الغربية. ولهذا كانت التتاتيج الشائعة في مثل هذه الدراسات، تميل للوصول إلى نتائج تؤكد على وجود نوع من التشوه الحضاري للحضارات غير الغربية. وهو تشوه حضاري بالقياس للحضارة الغربية، ولكنه في الحقيقة اختلاف بين الحضارات وتنوع في التاريخ الحضاري البشري.

ونعتقد أن تحيز العلم الغربي، نشأ من إطار علمي نظري، يبدأ متحيزا لمفاهيم وغاذج بعينها. فيأتي الإطار النظري للعلم، والذي يفترض فيه العمومية، ضيقا بدرجة لا تحكنه من اكتشاف التباين بين الشعوب والأم. وتصبح الأدوات العلمية الأساسية، وهي المفاهيم والمصطلحات، متحيزة لنتيجة محددة، وغير نافعة في دراسة نتائج أخرى. ولعل جزءا من تحيز العلم الغربي المعاصر، أنه جاء تعبيرا عن المرحلة المعاصرة، التي تشهد هيمنة اللدول الغربية على العالم، وتبادل مواقع المهيمنة بين دول الغرب. كذلك نظن أن التحييز العلمي، مرتبط أيضا بالتحييز المضاري، أو التحيز لشعب معين، وهو ما يؤدي في النهاية إلى رؤية عنصرية، فغالبا ما تقع الشعوب العالم، عا يلفعها للاعتقاد بأن غوذجها الحضاري، وغوذج التقدم الذي حققته، هو أفضل ما يمكن أن يتحقق. وبهذا تنظر باستعلاء إلى الحضارات والشعوب والأم الأخرى، وترى أن يتحقق. وبهذا تنظر باستعلاء إلى الخضارات والشعوب والأم الأخرى، وترى أن نوء من قياس مدى تقدم الشعوب والأم، على معيار الحضارة المتحيزة، تعبيرا عن نوع من قياس مدى تقدم الشعوب والأم، على معيار الحضارة المتحيزة، تعبيرا عن

والتحيز في العلم، وفي كل معرفة، أمر يرتبط بالطبيعة البشرية، من حيث إن كل عقل عارف، متحيز بالضرورة للمعارف التي حازها عبر الزمن، والتي تشكل في النهاية البديهية التي يقوم عليها العقل والتفكير. ويصبح من المتوقع أن ينحاز العلم لحضارته، وينحاز العالم لمجتمعه، وتتشكل التطبيقات العلمية في ضوء الاحتياجات الخاصة بكل حضارة. ورغم أن التحيز جزء من أي نوع من المعرفة، إلا أن اللراسات الحضارية، ودراسات التاريخ الحضاري للبشرية، تعد نموذجا لمجال للمعرفة، لا يتعلق ولا يرتبط بالمنظومة الحضارية لمجتمع أو أمة، بقدر ماير تبط بالمنظومة الخضارية لمجتمع أو أمة، بقدر ماير تبط بالفروق، الحضارية بين الشعوب والأم. ولذلك نعتقد أن الدراسات

المقارنة، ودراسات الفروق الحضارية، هي مجال للرؤية المتعددة، والتي تحاول أن تكتشف الأتماط المتباينة للحضارة عبر الحاضر، وعبر التاريخ البشري.

وحتى نصل إلى رؤية للتاريخ الحضاري البشري، ونحدد أغاطها السائدة، يكون علينا أو لا أن نرجع لإطار معرفي، يسمع باكتشاف الأغاط المتباينة. والإطار النافع لمثل هذه الدراسات، هو الإطار الذي يبدأ من الأبعاد الأساسية للحضارات البشرية، ومن خلال اكتشاف هذه الأبعاد، يمكن الوصول إلى قياس للفروق بين الحضارات، دون أن يكون قياسا لحضارة على محك حضارة أخرى، والأبعاد الميزة بين الحضارات، لا تفيد فقط في اكتشاف الفروق الحضارية، ولكنها تفيد في معرفة كل حضارة من حضارات البشر، لأنها تسمع برؤية مقارنة، تساهم في فهم طبيعة التكوين الحضاري، وتميزه عن غيره من الحضارات.

وحتى نصل إلى إطار معرفي لفهم الخضارة، يسمع باكتشاف الخضارات، والتباين بينها، علينا أولا أن نحد مجال الخضارة، والمناصر المكونة والمؤسسة لها. فحصر الحضارة في المجال المادي، لن يسمع بالوصول إلى الأبعاد العامة، التي يمكن أن تتميز عبرها الحضارات، حيث إن الأساس المادي للحضارة، وما فيها من علم وتطبيقات صناعية ومهن وغيرها، ليس إطارا عاما، بل هو في الواقع من تتاتع الحضارة، أكثر من كونه من أسسها. وزرى أن الحضارة لها اسس، يمكن أن غظل الأبعاد الميزة للحضارات، أي الأبعاد العامة. ونظن لذلك أن الحضارة هي نظام القيم والمعتقدات والعقائل والمبادئ، المؤسسة للحياة العملية، والحياة الاجتماعية، وكذلك الحياة السياسية والاقتصادية وغيرها. وكل هذه المجالات الحياتية، تؤسس في النهاية على فكرة "مجردة»، لا يشترط أن يكون لها وجود وجود علني، وليست بالضرورة قولا شائعا، أو شعاراً معلقا، وقد تكون كذلك، ولكتها في الغالب فكرة ضمنية ومعجردة، لا توجد وجودا ماديا أو لفظيا، قدر ولكتها في الغالب فكرة ضمنية ومعجردة، لا توجد وجودا ماديا أو لفظيا، قدر ولمبتا في الغالب فكرة ضمنية ومعجردة، لا توجد وجودا ماديا أو لفظيا، قد

لذلك فالحنصارة بها المعنى، ليست المنتج المادي الظاهر والملاحظ، ولكن الأساس المعنوي والفكرة المجردة، التي تمثل القانون الحاكم للنظام والسلوك، كما تمثل القانون الحاكم للنتائج المادية والمعرفية، التي مجدها في حضارة أو أخرى، أو نجملها في مرحلة حفسارية أو التي تليسها. وكأننا نرى أن التسائج والماديات والمتبجات، هي في التحليل الأخير، التناقع النهائية لسلوك الناس، والذي يعبر في حالته العامة عن الحضارة السائدة بين الناس، والتي تمثل نظام القيم الحاكم لهم. وفي قول آخر، تصبح الحضارة هي القيمة المجردة، التي تحدد الاختيار والتفضيل، والنزوع والاتجاه، وبالتالي هي التي تحدد أتجاه السلوك وطريقته، والتنائج العملية لهذا السلوك، وكذلك تشكل الحياة وتكوينها الأساسي، بما فيها الجوانب السياسية.

والقيمة المجردة، هي نظام القيم، الذي تتحدد فيه القيم العليا الحاكمة، والعلاقة بين القيم وبعضها البحض، وأي القيم لها الأولوية على القيم الأخرى، و تلك مسألة مهمة، لأن القيم السائدة في التاريخ البشري، أو لنقل القيم الإنسانية، تظهر في الغالب لدى معظم الشعوب والأم، والقليل منها لا يظهر إلا لدى شعب أو أمة دون غيرها. ولكن المسألة ليست في ظهور القيمة أو وجودها في اللغة، بل في الوجود الاجتماعي والحياتي للقيمة، وما تمثله من ثقل بين القيم الأخرى، وأيضا المعنى المراد بها، ودلالة هذا المعنى في التطبيق العملي والسلوكي. وبالتالي تكتسب القيمة وجودا معنويا، يحدد دلالتها والتاتيح النهائية لها، بل ويحدد كيفية تطبيقها عمليا. ومن العلاقات المتنافي والدلالات، عمليا. ومن العلاقات المتنافية عن القيمة يختلف من حضارة إلى أخرى اختلافا كافيا لجعلها قيمة أخرى. والمعنى المتابك للقيم، والعلاقات بينها، يمثل نظام القيم المتكامل، قياخذ تميزه، بل نقول تفرده، من التكرين الخاص به.

ونعتقد أن نظام القيم في النهاية، والذي يمثل جوهر الحضارة، أو يمثل الفكرة المجردة للحضارة، يعد نموذجا فريدا، يميز الشعوب والأم عن بعضها البعض. ونتصور أن هذه الفكرة الحضارية المجردة، هي التي يمكن من خلال اكتشافها أن نحدد حدود حضارة ما، والدول أو الأقطار التي تنتمي لهذه الخضارة. كما يمكن أيضا تحديد الجماعات أو الفتات أو الأعراق، التي تنتمي لحضارة واحدة، وتلك التي تنتمي لحضارات متعددة. وهذا التصنيف الحضاري، نراه أساسا في فهم التاريخ الحضاري، وقوانين تطوره، كما نراه لازما في تحديد الرؤية المستقبلية الخضاري، وتصور عملية النهوض الحضاري.

والبداية إذن، من خدال نماذج الفكرة المجردة، أي نماذج أنظمة القيم، ومنها نحد الإطار الأساسي للمعرفة الحضارية. ويقدر ما نستطيع تحديد هذه النماذج، بصورة مستقلة عن بعضها، أي بوصفها كيانات حضارية لها الخصوصية، ويقدر ما نستطيع اكتشاف بدائل هذه النماذج، بقدر ما تتكون لنا القدرة على اكتشاف الحضارات الإنسانية. ذلك الاكتشاف الذي تراه ضروريا لكل طرف، لأنه يسمح للباحث بمعرفة حضارته وخضارة الآخرين، مما يبعمل معرفته بحضارته أفضل. والجانب الآخر المهم، يتركز في الوصول إلى تماذج من الفكرة المجردة، قادرة على وصف الحضارة المعبرة عنها، وصفا من داخلها، أي وصفا يتوافق معها، ولا يكون عضارة ما، والمجرعن غريبا عنها ولا معاديا لها. والمراد من ذلك أن يكون النموذج الحضاري المعبر عن حضارة ما، قد جاء من داخلها، بالمرجة التي تُعقق أفضل فهم وتفسير لها، وكذلك يكون النموذج مناسبا لشرح وإظهار الجوانب الإيجابية والسلبية في وكذلك يكون النموذج الخضاري المحمدي النموذج الحضاري وصفا مفسرا الملائم، والذي يصف فترات الازدهار وفترات التراجع الخضاري، وصفا مفسرا لكل فترة، بما يكشف عن طريق النهوض .

وفي المقابل نرى أن النموذج المتحيز في التفسير الحضاري، والذي يقيس حضارة على حضارة أخرى، لا يمثل فقط معرفة متحيزة أو مشوهة، ولكنه يمثل فعلا حداثيا ينزع الأمة من حضارتها، ويشوه لها وعيها بنفسها، ويفقدها هويتها، ثم يرسم لها ينزع الأمة من حضارتها، ويشوه لها وعيها بنفسها، ويفقدها هويتها، ثم يرسم لها طريقا للتقدم، إذا كان للحضارة من طفلة موت. فللسألة ليست فقط قضية معرفة، بل قضية الفعل المترتب على الممرفة. وللكلك فالمعرفة المتحيزة لموضوعها، هي المعرفة النافعة لموضوعها، والتحييز للموضوع يعني أن تكون المعرفة والموضوع من أصل واحد، أي من فكرة مجردة واحدة، وقيمة واحدة. ولهذا يكون علينا أن نفهم الحضارة العربية الإسلامية، الحضارة الإسلامية من خلال الفكرة المجردة، ونظام القيم التي تقوم عليه هذه الحضارة او إلى الذي يصل بنا إلى صورة مشوهة عن الغرب، لا تفيد في فهمه، نفس النموذج، والذي يصل بنا إلى صورة مشوهة عن الغرب، لا تفيد في فهمه، والإسلامية، ومظاهر الوافد، والنماذج السياسية والقادن في بلاد الأمة العربية والإسلامية، ومظاهر الوافد، والنماذج السياسية والقانونية المستوردة عن الغرب،

علينا أن ندرس هذا التغريب ونفهمه، من خلال النموذج الخاص بالحضارة العربية الإسلامية، والذي عمل السياق ويعبر عن الناس والأرض، وبالتالي يصبح هو النموذج الشارح لأثر التغريب في البلاد العربية والإسلامية، فإذا درسنا مثلا فكرة المنفعة المادية كمصدر للسعادة، في النموذج والحضارة الغربية، فقد نصل إلى صورة تختلف تماما عن تلك التي نصل لها إذا درسنا أثر التغريب وزرع هذه القيمة المادية للسعادة في البلاد العربية والإسلامية، ففي الحالة الأولى سنجد أن هذه القيمة، تنظم الحياة والعلاقات في البلاد العربية ، فهي كافية لتنامع الغربية الموروث لدرجة تؤثر على تماسك الأمة،

الثادي والمعتويء

من العناصر الأساسية في الفهم الحضاري، تلك المتعلقة بالجوانب المادية والمعنوية، وهناك فرق رئيسي بين القيم المادية والمعنوية من جانب، وبين الأساس المادي للمعنى. فالقيم في النهاية، مفهوم له دلالته الحضارية والاجتماعية، أي له دلالته في الفهم الإنساني. والقيمة المادية، هي المفهوم الذي يعطي للمادة قيمة، ويجعل لها تفضيلا خاصة وأهمية نسبية. فعندما ننظر للذة الحسية بوصفها قيمة، كما في الحضارة الغربية، فإن هذا يعني أن اللذة لها مكانة وتفضيل، وبالتالي لها قيمة محد ذاتها، ومنها تصبح اللذة هدفا في حد ذاتها، وهذها للذاتها.

والقيمة بهذا المعنى هي ما يطلب لذاته، وليست وسيلة لغرض آخر، أو هدفا تاليا. وبهدفا تصبح القيمة هي الهدف النهائي المراد الوصول له من السلوك والتصرف. والفرق بين الوسيلة والغاية، هو الذي يفرق بين القيمة العليا، والقيمة الأدنى. فالغاية التي يتجه لها الناس، ويضعون لها الأولوية الأولى، هي القيمة العليا، ثم يأتي بعدها القيم الأقل مكانة، ومن هذه القيم تتشكل منظومة القيم. ويخرج منها ما ليس له قيمة في حد ذاته، أو ما له دلالة سلبية، أي القيم السلبية المرفوصة.

وبهذا فإن القول بأن القناعة قيمة، كما في الحضارة العربية الإسلامية، يعني أن الشعور بالقناعة، وتحقيق هذا الشعور، تحقيق للقيمة. وهو مثل تحقيق الشعور باللذة، فكلاهما تحقيق للقيمة التي تحتل مكانة في الحضارة. وبنفس المعنى يمكن الحديث عن قيمة الرفاهية، ونحقيق مجتمع الرفاهية، ووصفها صمن القيم المادية، التي تهدف لتحقيق الرفاهية، والمحتفية المعنى تصبح التي تهدف لتحقيق الرفزة في الاستهلاك. وبهذا المعنى تصبح القيم المادية، ليست المادة أو الشيء في حد ذاته، وصفه مكونا صاديا يمكن أن يرى ويلمس ويحس ، بل القيمة هي الدلالة التي تعطى لهذا الشيء المادي، وبهذا تصبح قيمة مادية، بقدر ارتباط تحققها بالرصول إلى الشيء وامتلاكه.

والقيمة المعنوية في المقابل، تتحقق من خلال أحداث وأشياء أيضا، ولكن تكون القيمة لا في المادة نفسها، ولكن في معنى منفصل عن المادة ومضاف لها، فالقناعة، هي الرضا بما يملك الإنسان، والشعور بالغنى والكفاية بما يملك، ومعنى هذا أن الرضى يتحقق بما يملك الإنسان، ويرضى به، فتكتمل القناعة، والتي تعد وسيلة لتحقيق السعادة. والارتباط هنا بين المادي والمعنوي، يختلف عن حالة القيم الملدية، لأن الأشياء التي تحقق الرضا، ليست أشياه محددة، ولا هي قدر معين، ولكنها الأشياء التي يعوزها الإنسان، ويرضى بها أيا كانت، كثيرة أم فليلة، أكثر من الحاجة أم الواهمة، ولكن في القيمة المادية، عندما نتكلم عن الرفاهية مثلا، منجد أن تحقق الرفاهية، والتالي لا يحقق السعادة.

وفي هذا تصبح القيمة المادية مرتبطة ارتباطا لصيقا بالمادة نفسها، ويكون وجود المادة هو للحقق لوجود القيمة، ليس فقط من خلال مجرد توافرها، بل أيضا من خلال الكم الذي تتوافر به. أما القيمة المعنوية، فهي قيمة لفكرة أو شعور تكتسبه الأشياء، ولا يوجد فيها وليس من خصائصها، بل هو معنى يعطى للشيء، ويتحقق المعنى من خلال الشيء، لا به. أي أن المادة توظف لتحقيق معنى، أكثر تجريدا منها، ولا يوجد فيها، فيعاد صياغة دلالتها، انتجاوز الدلالة المادية، وتوظف في المعنى، وكأن المادية والقيمة المعنوية، هو فرق في مدى ارتباط القيمة بالمادة، وهل ارتباطها مباشر أم غير مباشر. وكلما كان ارتباط القيمة بالمادة نفسها. وكلما كان ارتباط الميمة بالمادة نفسها. وكلما كان ارتباط الميمة بالمادة نفسها. وكلما كان ارتباط فيم، وللمادة نفسها.

وبهذا نؤكد أن القول بأن الحضارة هي القيمة المجردة، والفكرة المجردة، وأنها منظومة من القيم، لا يعني أننا بصدد نموذج غير مادي للحضارة، أو أن هذه الفكرة لا تنطبق على الحضارة المادية الغربية المعاصرة، فالحضارة بهذا المعنى منظومة قيم، قد تكون قيما علمية أو دينية أو مادية. والحقيقة أن أي حضارة هي منظومة من القيم المتكاملة، ولن تكون منظومة من القيم المادية فقط، ولا من القيم المعنية هذه القيم منظومة تتألف من العديد من القيم، المعنوية والمادية، ومن أهمية هذه القيم ومكانتها في المنظومة، يتكون نظام النفضيل الذي يميز قيما على أخرى، مما يكسب الحضارة ملامحها وتميزها. ومن القيم الأعلى والأكثر تفضيلا، والتي تصبح القيم الحاكمة، يتكون تميز الحضارة والذي تكتسب منه صفتها، واسمها، وتصنيفها.

ومن الجانب الآخر، فإن القول بأن القيم المعنوية ليست لها مكانة في العصر الحالي، أو أنه صصر المادة لا المعنى، قول مغلوط. فالقيمة المعنوية، تتعامل مع الأشياء، ولكن توظفها في تحقيق معان خارجة عنها. وبالتالي فإن المادة لها وظيفتها في أي حضارة للمعنى، ولا يحكن أن تقوم الحضارة على أساس من المعنى الخالي من المادة. ولا نظن أن الحضارة المادية أيضا، تقوم على المادة الخالية من المعنى. ولهلا نعتبر أن الحضارة كمفهوم محوري في دراسة الأم والشعوب، وبوصفها الفكرة المجردة التي تتكون من منظومة متكاملة للقيم، قادرة على تضير الحضارات المختلفة، وعبر الأزمنة المتباينة، وأن الارتكاز على القيمة، ليس تفضيلا للمعنى عن المادة، بل تركيزا على الجوهر المعيز للحضارات.

الأساس المادي للحضارة :

الجانب المهم في الفهم الحضاري المبني على الفكرة المجردة، لا يعني إغفال الأساس المادي للحضارة، بل تغيير العلاقة بين هذا الأساس وبين القيمة أو الغايات النهائية للحضارة. فبدلا من وصف الحضارة بالبنية المادية لها، نرى أن هذه البنية لا تصف الحضارة، بل تمثل واحدة من الأسس التي تقوم عليها الحضارة، وتؤثر في تكوينها. والأساس المادي مع الأسس الأخرى التاريخية والمعنوية والعقائدية وغيرها، يمثل البيئة التي تتكون فيها الحضارة، وبالتالي يكون له تأثيره فيما تلول له الحضارة من صوور.

وقد ظهر في العديد من المدارس العلمية ، ارتباط الميل للتفسير المادي للتاريخ الحضاري ، وللتاريخ مع الحضارة المادية . وفي المقابل نجد البعد عن التفسير المادي ، بل وعن تأثير المادة في المدارس المنتمية للحضارات غير المادية . يمعنى أن الحضارة المادية تنتج علما عاديا في تفسيره ، والحضارة غير المادية تنتج علما غير مادي في تفسيره ، وهو أمر منطقي في الحدود الخاصة بالتفسير العلمي . والنظر للحضارة والتاريخ والسلوك الإنساني ، بوصفهم من نفس نوع المادة ، وينطبق عليهم قوانين المادة ، وينطبق عليهم قوانين المادة ، ويصلف المنتهجة .

ولكن الأمر يختلف عندما نتكلم لا عن التفسير المادي الملعي، ولكن عن دراسة أثر الجوانب المادية في الحضارة والتاريخ والسلوك الإنساني. والمقصود بذلك أن المادة أو الجانب المادي من الحياة يؤثر على الإنسان، ودراسة هذا التأثير من الأهمية، مثل دراسة تأثير العوامل الأخرى الاجتماعية والثقافية. ويعد الجانب المادي، جانبا ضمن جوانب أخرى، يؤثر على السلوك مع غيره من العوامل، وبالتالي فهو يفسر جانبا من الظواهر الإنسانية، ولا يفسر جوانب أخرى.

نخلص من هذا إلى أهمية التفرقة بين الأساس المادي للظواهر الإنسانية ، والزعة العلمية المادية ، التي تنتج من الحضارة المادية وتعبر عنها. فالنزعة المادية في الغرعة المادية مي القيسة والسبب والمفسر للظواهر الإنسانية ، أما في النزعة الإنسانية والمعنوية في العلم ، فيتراجع دور المادة ، فلا تكون السبب أو المفسر الوحيد ، ولكن تجاهل دور المادة ، والأساس المادي ، يفقد الروية العلمية قدرتها على اكتشاف الظواهر . ومن الجانب الآخر ، فإن التفسير المادي للتاريخ ، يصبح صحيحا في الحضارة المادية ، وغير صحيح في الحضارات الأخرى . نعني بهذا ، أن الحضارة التي تعلى قيمة المادة لحد يجعلها القيمة الأساسية الحاكمة ، هي أيضا الحضارة التي تلعب فيها المقيمة المادية دورا رئيسا في تفسير السلوك والتاريخ .

ومثال ذلك، أن ملكية وسائل الإنتاج والعلاقة بين المالك والعامل، في حضارة مادية، سيكون لها دور مؤثر في التغير التاريخي، أكثر من دور هذه العوامل في حضارات أخرى. بما يؤكد مرة أخرى، أن فهم الحضارة لا يتأتى إلا من داخلها، وبإدراك منظومة القيم في الحضارة. وبهذا يأتي التفسير تعبيرا عن الدلالات التي تحملها الأشياء والمعاني في الواقع الحضاري والاجتماعي للأمة أو الشعب. فيكون التفسير نابعا من دلالة الفكرة في الواقع، لا من دلالات أخرى للفكرة لا توجد في الواقع. وهي مسألة مهمة في فهم التحيز الحضاري للعلم، خاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ففهم الحضارة، مثل الظواهر الإنسانية الأخرى، يعتمد على مفاهيم ليست بأي معنى من معان عالمية، بل هي مفاهيم تتأثر بالحضارة نفسها، وتكتسب معاني معتلفة من تصادرة لاخرى. وعندما نفسر التاريخ الحضاري لأمة أو شعب، من خلال مفاهيمه الحضارية، ومن خلال اكتشاف منظومة القيم الأساسية الحاكمة له، بهذا نستطيع أن نصل إلى تفسير علمي أقرب للواقع، وتفسيره.

والأساس المادي للحضارة، هو عناصر الواقع المادي التي تؤثر على سلوك الناس، وتشكل مجالهم الطبيعي الذي يكون المساحة التي تتحرك فيها الأفعال البشرية. وفي الحضارة مثل السلوك، يكون للواقع المادي بعناصره المختلفة أثر على الإنسان. ولكن بالنسبة للحضارة، تكون العوامل المادية المؤثرة، هي أولا الخصائص الأساسية للمجال المادي الذي يعيش فيه الشعب أو الأمة، والتي تحدد العناصر الأساسية المؤثرة على الحياة اليومية، والضرورية لاستمرار الحياة.

ولهذا يمكن أن نرى الأساس المادي والطبيعي للحضارة ، من خلال التفاعل بين الناس والبيئة التي يعيشون فيها . ويصبح مفهوم التكيف محوريا في فهم العلاقة بين الطبيعة التي تعيش فيها ، وللملك الطبيعة التي تعيش فيها ، وللملك تتكون لديها أغاط من الفعل والسلوك الملائم لهلده الطبيعة . ومن مجمل الأغاط الملائمة للظروف الطبيعية ، تتحدد المساحة التي تمثل الأساس الطبيعي للحضارة . كنا أن نفرق بين المادي والطبيعي عالى عالى مصح بالتفوقة بين الأساس الفاعل في وهنا يكنا أن نفرق بين المادي والطبيعي عالى على المناس المادي كل الحضارات ، والعوامل الخاصة بعضارة معينة . نقصد من هذا أن الأساس المادي على يعنيه من عوامل الطبيعة والعوامل المادية المتعلقة بالأشياء المحسوسة والملموسة والمستخدمة ، يمثل الإطار الفاعل في الحضارات التي تعلي من شأن القيم المادية . وفيها يكون لتأثير المادة والاقتصاد والسلع والإنتاج والملكية ، دور كبير في ينية الحضارة ، وفي مضمونها المجرد كفكرة ونظام للقيم . أما في الحضارات التي تعلي من شأن القيم المدوية ، ولا يتحقق إلا من خلال ما

لها من معنى وجداني وأخلاقي واجتماعي وغيرها. ولكن في كل الحضارات حسب تصورنا، تؤثر العوامل الطبيعية تأثيرا واضحا وأساسيا، سواء كانت الحضارة تعلى من شأن القيم المعنوية أو المادية.

وبهذا يكون الأساس الطبيعي للحضارة، يحدد بعض التوجهات الأساسية لمير الخضارة واتجاهها، بسبب ما يحتاجه من عملية التكيف الإنساني معه، والتي ترتبط ارتباطا وثيقا باحتياجات الحياة اليومية، والوسائل المعيشية الملائمة لهذا الأساس الطبيعي. ويجانب هذا، نؤكد على أن الحضارة تشمل على جانب مادي، يتمثل فيما تنتجه، وما تستخدمه من الأشياء. ولكن دور هذا الجانب المادي، أو المحتوى المادي، يتوقف على علاقة المادة والأشياء بالقيم العليا في الحضارة، والتي تتراوح بين العلاقة المباشرة، وفيها تكون المادة هي القيمة بدرجة واضحة، وبين العلاقة غير المباشرة، حيث تكون المادة متحولة إلى قيمة لا تمثلها في حد ذاتها، ولكن تمثل معنى يضاف للمادة وليس من خصائصها.

الحتمية والتفاعلية:

إن القول بالأساس الطبيعي للحضارة، وتأثيره على مآل هذه الحضارة، يدفعنا لتناول مسألة الحتمية . فالحتمية في العلم، احتلت موقعا متميزا في العلم الغربي المعاصر، ووصل دورها إلى التأثير الكبير على العلوم الاجتماعية والسلوكية. عما المعاصر، ووصل دورها إلى التأثير الكبير على العلوم الاجتماعية والسلوكية. عما لحد يجعل النظريات الأساسية في العلم الغربي، والمتعلقة بالإنسان والحضارة، تصل والبيولوجية. وهو ما يؤدي لتصوير الإنسان تصويرا يشابه كيان الآلة، ويقلل عما النيولوجية. وهو ما يؤدي لتصوير الإنسان تصويرا يشابه كيان الآلة، ويقلل عما الفكرة المادية للمجردة، و تعذم التصور المادي لمحضارة، أو تلاثم الحضارة ذات منظومة القيم المادية. فعندما تكون المادة هي القيمة العليا، ويكون لها الأثر الأول على الإنسان والسلوك، تصبح المادة هي المشكل للسلوك، بصورة مباشرة. ولأن المادئ ما المادية محددة، لهذا تصبح هذه الحصائص مؤثرة على السلوك الانساني مباشرة. من هنا جاءت أهمية الحس المباشر، على الإدراك الوجداني، عما

جعل العلم الغربي يرى أن المادة تؤثر على السلوك، تأثيرا أعدده خصائصها العينية المحددة، مما يجعل أثرها على السلوك أثرا محددا وحتميا في الوقت نفسه.

بهذا نفهم أن الحتمية تأتي من خلال تصور يفترض أن المادة توثر على الإنسان، من غير دور فاعل للإنسان، ونقصد من غير دور إدراكي وجدائي فاعل للإنسان، فالمادة التي تجلب اللذة مثلا، هي مادة من خصائصها أن تنشئ الشعور باللذة لدى الإنسان، أي من خصائصها الحسية المباشرة، ومادام الإنسان، علي من القيمة الحسية المادة، سيكون تأثير المباشرا وحتميا. المادة، الميكون تأثير امباشرا وحتميا. وتصبح علاقة الحتمية، هي يين الحصائص المادية والعينية للمادة، والحصائص المسية المادة، والحصائص الحسية المادية والعينية للإنسان، والتفاعل القائم بين المادة والجهاز المادي للإنسان، أي المسيرة البيولوجية، يعتمد على القانون الطبيعي أو على العلم الطبيعي، أي الفيزياء، ويخضع بالتالي لقواعد علم الفيزياء، ويناظر بين المادة والإنسان، ويساوي بينهما.

ورغم أن الحتمية في العلم، أصبحت النظرية السائدة والتي تأسس عليها العلم الغربي الحديث، إلا أنها لم تعدلها السيطرة، وظهرت الكثير من المدارس العلمية في الغرب، والتي تشكك في الحتمية المطلقة. ومع اختلاف درجة القول بالحتمية ومدى سيادتها، يبقى أن منظومة الحضارة المادية الغربية، والتي تهتم بالقيمة الملادية الترز في النهاية على المادة الطبيعية والمستعة والمادة الإنسانية، وعلاقة التأثير والتأثر بيتهما. وهي في كل الحالات علاقات من التفاعل المادي للحدود، والذي يتماثل في الفهم العلمي مع التفاعل الطبيعي والفيزيائي.

لهذا نرى أن درجة الحتمية في الفهم العلمي للحضارة والإنسان، تتوقف على النظر للإنسان، فإذا كان الإنسان في التحليل الأخير مادة عافلة، فإن الحتمية بالمعنى المناوي تمثل الأساس الأول للفهم العلمي. أما إذا كان الإنسان في التحليل الأخير، وجدانا عاقلا، فإن حدود الحتمية تتضاما، لحد يجعلها لا تمثل المفسر الأول أو الأساس العلمي في فهم الإنسان والحضارة. وهنا يتأكد مرة أخرى، مدى التحيز الحضاري للعلم، فالعلم الغربي، المادي الحتمي، هو نتاج المنظومة الحضارية الغربية، جاء منها ويعبر هنا ويفسرها من داخلها، تفسيرا يتوافق مع أسسها.

من هنا، نحاول أن غيز بين الحتمية من جانب، وبين القول بتأثير العوامل الطبيعية على الخضارة. فليس كل تأثير من مادة طبيعية، على الإنسان والحضارة هو تأثير حتمي. ورغم أن الطبيعة لها خصائصها للحددة، فإن هذه الخصائص ليس لها تأثير محدد وحتمي على الإنسان، وبالتالي على الحضارة. لأن العوامل الطبيعية، لا تؤثر تأثيرا مباشرا حتميا على الإنسان، من خلال كل عامل على حدة، بل أن المنافرمة الطبيعية في تفاعل عناصرها معا، تتبع حالة وبينة طبيعية تختلف باختلاف درجات كل عنصر، والتفاعل بين العناصر، ومدى الثبات والتغير في علاقة العناص الطبيعية بعضها البعض.

والطبيعة في النهاية، مثل الكائن الحي، تتطور حسب قواعد طبيعية معقدة ومتناخلة، مما ينتج عنه تكوينات مركبة من حالة الطبيعة والبيئة. وهذه التفاعلية في الطبيعة نفسها، والتي تظهر في التفاعل بين مكوناتها، تؤدي في تصورنا إلى تفاعلات بينها وبين الإنسان، فيؤثر فيها الإنسان في حدود، وتؤثر الطبيعة عليه في حدود أيضا، وتأثير البيئة الطبيعية على الإنسان، لا يترقف فقط على هذه البيئة، بل أيضا بتوقف على الإنسان، وعلى الجماعة التي ينتمي لها، ومن خلال التفاعل بين هذه العناصر معا يتحدد أثر البيئة الطبيعية على الخضارة.

نخلص من هذا أن تأثير البيئة على الحضارة، ليس حتميا بل تفاعليا، وأن كل تأثير للمادة على الإنسان، هو تأثير تفاعلي أيضا. ونظن أن النموذج التفاعلي في تفسير الظواهر الحضارية، هو الأقدر على التفسير لمختلف النماذج الحضارية. وتصبح درجة وحدود التأثير، بين الطبيعة والمادة من جانب، والإنسان من الجانب الأخر، تعتمد على منظومة القيم الحاكمة للحضارة، والتي تحدد الصلاقة بين المادي والمعنوي، ويتحدد تأثير المادة والطبيعة، على الإنسان والحضارة من خلال إدراك الإنسان والحضارة، والذي يحدد من الإدراك الحسي إلى الإدراك الوجداني، ومن عملية الإدراك، تتشكل القناة الأساسية للتفاعل بين المادة والطبيعة من جانب، والإنسان من جانب، والإنسان المراحب آخر، فالإدراك يعدد خصائصها بالنسبة المناحبة على يجعل الإنسان عقر المادة، أو يحدد خصائصها بالنسبة المناحبة على يجعل الإنسان مؤثرا على تأثير المادة عليه.

وهنا تتراجع الحتمية للعديد من الأسباب، ومنها أن القول بالحتمية في علاقة السبب والنتيجة لم يعد مقبولا علميا حتى في العلوم الطبيعية، لما تم اكتشافه من تفاعلية واحتمالية عالية في كل العلوم الطبيعية، وبالتالي العلوم الإنسانية والاجتماعية. كما تتراجع الحتمية، ولو النسبية في التفسير العلمي للعلاقة بين الإنسان والمادة، بسبب تدخل الإنسان في خصائص المادة من خلال إدراكه لها. وهو ما يرجح الفهم التفاعلي التبادلي، كإطار للتفسير العلمي، وكنموذج معرفي علمي. والتفاعل التبادلي، يفترض أن العناصر الظاهرة في حالة من التفاعل والتأثير والتأثر، عا يجعل نتاج هذه العملية لا يتوقف على الخصائص الطبيعية لعناصر الظاهرة، بل يتوقف بالقدر نفسه على عملية التفاعل بين هذه العناصر، والتي تؤثر على خصائص كل منها، كما تؤثر على خصائص

والتتاج المباشر لذلك، أن في علاقة التفاعل المتبادل بين الإنسان والحضارة من جانب، والطبيعة والمادة من الجانب الآخر، لا توجد علاقة السبب والتتيجة، ولا توجد عناصر لا تكون إلا سببا، وعناصر أخرى لا تكون إلا نتيجة، ففي التفسير العلمي الغربي، ساد الاعتقاد بأن العنصر المادي والطبيعي والبيولوجي، يحتل دور السبب والعناصر الوجدانية والعقلية والسلوكية تحتل دور النتيجة، ومهما تغيرت لمكرة الحتمية، وتراوحت درجاتها، يبقى الوضع المتميز والمختلف للعناصر في المنظومة العملية. حيث إن الفكرة السائدة تجعل المادة، ولأنها محددة وعينية ومصدوسة وملموسة، تأتي أو لا بوصفها الأكثر تأثيرا والأقل تأثرا، عما يجعل الوجدان والتفكير والتخيل، وهي من العناصر غير المينية والتي لا تلمس وتحس، تأتي في موضع المتنافج التي تتأثر أكثر عما توثر. ونظن أن التمييز بين مكونات الظواهر الطبيعية والإنسانية والحضارية، من حيث نوع العناصر، وقدرة كل نوع على التأثير وقابليته للتأثر، تمثل الأساس الضروري للحتمية كنموذج معرفي، مهما تغيرت درجات تلك الحتمية.

نعني بذلك، أن التحول عن الختمية، والذي وصل لنموذج معرفي نسبي، مازال في العلم الغربي، يقوم على التمييز بين العناصر من حيث خصائصها التأثيرية. والبعد عن علاقة السبب والشيجة، والاقتراب من التفاعل بين العناصر، كنموذج تفسيري، مع الاحتفاظ بالتمييز بين درجة تأثير العناصر، لصالح العناصر المائية، يجعل البعد عن الحتمية ليس تغييرا للفهم العلمي المادي، ولكنه تغيير للدجة الجبرية والاحتمالية في التنافع العلمية، مع احتفاظ العلم الغربي بالنزعة

المادية، والتي تعطى للمادة مكانة مؤثرة ومتميزة في التأثير على الظواهر البشرية.

ونظن أن المكانة المتميزة للمادة، والطبيعة، والتكوين البيولوجي، في فهم الإنسان والسلوك والحضارة، في الغرب، يتفق مع المكانة المتميزة للاقتصاد، واللور المحوري للإدارة والمؤسسات الإدارية والقوانين الإجرائية، والسيادة اللواضحة للدولة بوصفها مؤسسة إدارية حسكرية حاكمة. فالمنظومة الحضارية المتكاملة تؤدي إلى نتائج ومنظومات قرعية تتفاعل معا لتكون الاتجاه العام للحضارة، ولتعبر عن منظومة القيم السائلة في الحضارة، والمنهج التفسيري الملائم، لدراسة الحضارات، يلزم أن يكون منهجا قادرا على اكتشاف الأنماط للختلفة للحضارات، مما يسمح بالنظر لحضارات المعنى، وفي نفس الوقت اكتشاف للختلفة للحضارات، على يسمح بالنظر لحضارات المعنى، وفي نفس الوقت اكتشاف حضارات المادة. وهو ما يتحقق من خلال النموذج المعرفي الذي يقيس خصائص الحضارة، ومدى تميزها عن الحضارات الأخرى، ويفهم ويفسر الحضارة من خلال غوذجها المتكامل، أي من داخلها.

الحضارة من الداخل:

ومعنى هذا أن تأثير المادة على الخضارة، يجب أن ينظر له من خلال نموذج المحضارة نفسها، وغط الإدراك السائد للمادة. عايمني أن التنفاعل بين المادة والطبيعة مع الحضارة، هو النمط العام، الذي يتحدد بعد ذلك في كل حضارة من خلال نمط خاص من التفاعل، ودرجة محددة من القدره على التأثير والتأثر لكل عنصر من عناصر الحضارة والمادة والطبيعة. وبهذا نرى الحضارة من خلال خصوصيتها الحضارية، ولا نراها بعين غرية عنها. ولهذا نظن مثلا أن العلاقة بين خصوصيتها الحضارة الأعرى، ويمكن أن تكتسب المادة أو الإنسان درجة أعلى من التأثير، أو درجة أقل من القابلية للتأثر، من حضارة الأحرى، حسب المنظومة الحضارية السائدة. ومن خلال النمط المكتشف للحضارة، يتم التعمق في فهم هذه الحضارة داخل الإطار الحاكم لها، المحتشف للحضارة، وما نالداخل، وهو أيضا فهم غير عدائي، ولا يأتي من الخارج، ولا يأتي من الخارج،

ويصبح النموذج التفاعلي، بهذا المعنى إطارا عاما لاكتشاف الخصائص الأساسية للحضارة، وبعده تتحول الخصائص الأساسية إلى نموذج ينمو تدريجا مع التقدم في فهم الحضارة. وكأننا نبذأ بالسياق المعرفي العام، وهو إطار التساؤل وتحديد الملامح الأولى، ومن خلال الملامح المتكشفة يتم تطوير النموذج لينمو بحجم المعرفة المتحققة، ويفسر كل ظاهرة من خلال التفسير المتاح عن الظواهر السبقة عليها، فيكون فهم الظاهرة متجانسا مع الفهم المتاح عن الظواهر المرتبطة بها، وينمو النموذج المعرفي للحضارة من داخل الحضارة، ويؤسس الفهم العلمي لبنة الحضارة على أسسها، ويؤسس الفهم العلمي لتتاج الحضارة على فهم بنيتها، شميؤسس الفهم العلمي لتتاج الحضارة على فهم بنيتها،

من هنا نرى أن النموذج المعرفي العلمي، لدراسة الخضارة، هو نموذج معرفي للحضارة ومنها، وليس نظرية مستقلة عنها، وحتى يتحقق هذا الفهم، يلزم اكتشاف الخضارة بقدر ضئيل من التحيز، وهو ما نظن أنه متاح من خلال الفهم المقارن للحضارات، لأنه يتيح اكتشاف التميز بين حضارة وأخرى، والذي يتأسس عليه التنوع في النموذج المعرفي للحضارة، ويقدر المحافظة على التميز بين الخضارات، والقدرة على اكتشاف هذا التميز، يكن الوصول إلى نماذج معرفية لكل حضارة، والقدرة على اكتشاف هذا التميز، يكن الوصول إلى نماذج معرفية والنموذج المعرفي، محافظا على الخضارة من والداخل، وبالتالي يكون الفهم العلمي والنموذج المعرفي، محافظا على الخضارة في صورتها الأقرب للواقع، وأيضا صورتها المشتبة،

وهذه الرؤية تساعد على فهم الخضارة كما يدركها المتتمين لها، فهما يجعل النموذج المكتشف للحضارة يعيد اكتشافها من داخلها، فيعرفها المتمي لها معرفة أعمق. ويلاحظ أن الفهم العدائي للحضارة، وهو الفهم الذي يأتي من خارجها، كثيرا ما يكون فهما مشوها، لدرجة أنه يقلل من معرفة الإنسان بحضارته، بدلا من أن يعمق تلك المعرفة. وأحيانا ما يكون التفسير عدائيا، لدرجة تفسد صورة الحضارة لدى أبنائها، ويكون التفسير فعلا من أفعال العداء الواقعي، وجزءا من عملية الهيمنة. ونعتقد أن العولة والتغريب، في جانب مهم منها، تحاول أن تفسر الحضارات غير الغربية، تفسيرا عدائيا، يهدف لوضع هذه الحضارات في مرتبة أدنى من الحضارة الغربية، حتى يكون النموذج الغربي مرتبطا في الأذهان بالتقدم،

وترتبط النماذج الخضارية الأخرى بالتخلف. وهي عملية يراد منها سيطرة نموذج حضاري على العالم.

والأبعاد المكتشفة للفروق والتميز بين الحضارات، تمثل في مجملها الأبعاد الأساسية للحضارات البشرية، والتي يمكن اكتشافها من خلال الجهد العلمي في مختلف الحضارات. وهذه الأبعاد تمثل في تصورنا أساسا مهما لفهم التعددية الحضارات، وهذه الأبعاد تمثل في تصورنا أساسا مهما لفهم التعددية الحضاري، ويضر النموذج الحضاري، لأنه نموذج مجرد وعام، وتصور افتراضي يشرح ويفسر الظواهر، أكثر من كونه ظاهرة في حد ذاته. وفهم التعددية الحضارية، له العديد من الجوانب المهمة، لعل أهمها أنه يتبح تقييم العلاقات الدولية في نماذجها المختلفة، عا فيها مشروع الهيمنة الغربي الراهن، لأن معرفة التميز بين الخضارات، يشرح لنا تأثير محاولة فرض نموذج حضاري على النماذج الأخرى. كما يساعد الفهم العلمي للتميز والتعدد الحضاري، في معرفة أفضل الأهداف المرجوة من العلاقات الدولية التي تحافظ على التميز والتعدد الحضاري، كما تحقق الأهداف المرجوة من العلاقات الدولية.

ولعل المشروع الغربي القائل بالنظام العالمي الموحد، والذي يعتمد على النموذج الغربي، يقوم على أساس الفهم الخارجي العدائي للحضارات الأخرى. فمحاولة فرض النموذج الغربي في جانب منها، ناتجة من تصور غربي بإمكانية هذا الفرض عمليا، وضمرورته للغرب من جانب، وكذلك ضرورته لتقدم العالم المتخلف. ومعنى هذا أن الفهم الخارجي العدائي للحضارات، يستخدم في تشويه صورتها، كما يستخدم في تبرير العداء لهذه الخصارات، بوصفها غوذجا للتخلف. ويصبح لما للقضاء على هذه النماذج، وفرض النموذج الغربي، عملا تبرره الرسالة المعلم للقضاء على هذه النماذج، وفرض النموذج الغربي، عملا تبرره الرسالة علما لإنقاذ البشرية.

الأرض والقيمة:

في الأساس الطبيعي للحضارة، نقف عند العوامل الجغرافية والمكانية الأساسية، والتي نتصور أنها تؤثر على الحضارة، وتمثل ضمن عوامل أخرى، إحدى الركائز المشكلة لها. والحضارة ذات أساس جغرافي ومكاني واضح، من حيث إن الحضارة تنشأ في مكان معين، له طبيعته المكانية والمناخية والجغرافية. ومن التاريخ الطويل للبشرية، نجد أن الحضارة لها مكان، وليست بناء منفصلا عنه. بل نستطيع القول أن الحضارة تولد في مكان بعينه، وتختلف الحضارات من مكان لآخر. والصورة المستمدة من التاريخ، توضح أن الحضارة في ارتباطها بالمكان، تمتنع عن الأماكن الأخرى. كأن نقول مشلا إن الحضارة الغربية توجد في أوروبا المغربية، واستحدة الأمريكية، لتصبح منطقة الغرب من الأرض، هي موطن الحضارة الغربية، والتي سميت في لتصبح منطقة الغرب من الأرض، هي موطن الحضارة الغربية، والتي سميت في خريطة الأرض. لها مكانها على خريطة الأرض.

ومن التاريخ، نستطيع القول بأن كل الحضارات ولدت في مكان وحاشت فيه ،
ولم تنتقل منه لمكان آخر. وقد تظهر الحضارة في بقعة من الأرض، ثم تمتد لمحيطها
المكاني المنصل، بمعنى أنها تظهر في جزء من مكانها قبل الأجزاء الأخرى. وهي قد
تمتد من بقعة لبقعة أخرى مجاورة لها، وتعد امتدادا لها، من خلال الهجرة، أو
بدونها. وهو في النهاية، أمر يختلف عن انتقال الناس من مكان لأخر، ومعهم
حضارتهم. ففي هذه الحالة، فإن الخضارة يحملها من ينتمي لها، وهو مهاجر من
موطن لأخر، وتصبح الحضارة مهاجرة معه وبه، ولا يكون الموطن الجذيد موطنها
ولا تزرع فيه، أو تنصبح الحضارة مهاجرة المستوطنين فيه.

ويقوم هذا التصور على فرض أن الحضارة لا يمكن أن توجد خارج مجالها الجغرافي والمكاني، ولا أن تقل من مكان لآخر، فالمسالة ليست ما حدث فقط بل ما يمكن أن يحدث أيضا. وبالطبع فإن هذا التصور يعني ضمنا، أن محاولات نقل الحضارة عن قصد، لن يكتب لها النجاح، لأن الحضارة لا تعيش خارج مكانها، وكذلك لأنها لا تعيد إنتاج نفسها في مكان جديد ومن خلال مجموعة بشرية مختلفة عن الجماعة الأصلية للحضارة.

وذلك الترابط بين الحضارة والأرض، ليس ترابطا بين عناصر أو مكونات الحضارة كل على حدة، وليس ارتباطا بين القيم المفردة والأرض، بل هو ارتباط بين الأرض ومنظومة القيم الحاكمة في الحضارة، أي أنه ارتباط بين الأرض ومجمل الحضارة. وهنا تعبر خصوصية المكان عن نفسها، في خصوصية التكوين المتكامل للحضارة، مما يكسب الحضارة تميزها، في التكوين النهائي لها. ولكن هذا التميز لايصل لحد تميز القيمة بمكان محدد ينفرد بها، ولكن المنظومة المتكاملة المشكلة لنمط القيم والسلوك والحضارة، هي التي تمثل بنية الحضارة والتي تتأثر ببنية الأرض.

لهذا فالقارنة بين الحضارات، لا يجب أن تكون مقارنة للأجزاء، بل مقارنة للكاجزاء بل مقارنة للكاجزاء في حد ذاتها لا تصنع تميز الحضارة، بل إن تميزها في علاقة الاجزاء معا، وما يمثله ذلك من غط. والفروق بين الأجزاء المكونة للحضارة، وبالتالي الأرض، يمكن أن تكون فروقا كبيرة أو محدودة في الدرجة، ولكن هذه الفروق كقياس كمي لن تكون كافية لتحديد القرق بين الحضارات وبين الأماكن، إلا من خلال التكوين المتكامل الذي يحول الفروق الكمية لفروق كيفية، وبالتالي يفرق بين غوذج وآخر، يكون كل منهما كيان مستقل عن المخرد عا يكسب الفروق يفرق بين غوذج وآخر، يكون كل منهما كيان مستقل عن الأخر. عا يكسب الفروق الكمية في المكونات، دلالة خاصة ، فيما تؤدي له من تباين بين كيان وآخر. أي أن دلالة الفروق الكمية في الأرض، على المتازة ، فهناك غط للأرض، عا يكنا من تقسيم الخضارات إلى أغاط أساسية ، وكذلك تقسيم الأرض إلى أغاط أساسية ، فالحالم يتكون من الصحراء والغابات والوديان والجبال وغيرها، والفرق بين مكان فاخر في حجم أو درجة أو مساحة الصحراء أو الوادي، ليس هو الفرق المشكل لنطط الأرض، إلا من خلال جملة الفروق التي تكون غطا متكاملا.

وعلى الأرض قامت الحضارات، والتي نراها أغاطا من أغاط الأرض، ليس لأنها نتاج الأرض، ولا الأرض نتاجها، بل لأن الأرض مكان ميلادها. وهي نتاج تفاعلي للإنسان والأرض، حيث تتأثر الحضارة التي يشيدها الإنسان، بالأرض التي يعيش عليها. ويظهر تأثير الأرض في طبيعتها، والتي تحدد إمكانيات الحياة، وطبيعة العمل المتاح، ونوع الموارد الأساسية. ومن هذه الخصائص، التي يتكيف الإنسان معها، يظهر لديه غط معين في الحياة ونظامها، غط يفترض فيه أن يلائم طبيعة الأرض، ويتعامل مع ظروفها التعامل الميسر للحياة. وهنا يكون لطبيعة الأرض تأثيرها المباشر على المهن المتاحة، أو المهن الأساسية، التي تسود بين الناس، لما تمثله من وسائل متاحة للعيش.

ويكننا أن نفرق بين الأرض الصحراوية، والتي تتخللها مساحات زراعية، وبين الغبال و وصادر الغبال و و و كل غط من هذه المكونات المكانية ، يتيح أعمالا و مصادر للغذاء . وفي نفس الوقت فإن الأرض الصحراوية تختلف عن الغابات ، فيما تفرضه من أغاط ملائمة لمواجهة طبيعة الأرض، ووسائل الانتقال . و تظهر تأثيرات تفرضه من أغاط ملائمة لمواجهة طبيعة الأرض، ووسائل الانتقال . و تظهر تأثيرات للطبيعة يختلف عن دورها الراهن من حيث مدى تأثيرها . فالطبيعة كانت العامل الحاسم في تشكيل وسائل الحياة ، وغط التكيف مع الطبيعة ، في الحياة البدائية . الحاسم وحبر التاريخ طور الإنسان وسائل وأساليب تمكنه من التعامل الجيد مع ظروف الأرض، من خلال التطوير في أدوات الحياة والآلات و فيرها . ولكن التعلور الخياة البدائية للآن، الحاسائص المكان ، لا يغير هذه الخصائص، فيصبح التطور من الحياة البدائية للآن، تعمال الحياة ، والذي يسمح بقدرة أعلى من التكيف والتعايش مع تطورا في أساليب الحياة ، يكتسب الإنسان منه درجة أعلى من التكيف والتعايش مع الظروف المكان، عمل لهذه الظروف تأثيرها المواضح على الإنسان .

ونظن أن التطور في النهاية يمثل درجات من التكيف، ولا نقـول درجات من السيطرة على الطبيعة. فالسيطرة على تغيير السيطرة على الطبيعة و في السيطرة على الطبيعة و من خلال الطبيعة و وهو ما لم يحدث ولكن يمكن فهم السيطرة على الطبيعة من خلال كونها سيطرة على نتائج هذه الطبيعة على الإنسان. وبهذا يكون التكيف مع الطبيعة شاملا للتحكم في النتائج التي يريد أن يحققها الإنسان في حياته، مع التعايش مع الطبيعة، عا يسمح بتوجيه أثر الطبيعة، والاستفادة من أثرها الإيجابي، والحد من آثارها السلبية.

وطبيعة الأرض من الجانب الآخر، تعلم الإنسان معنى الحياة والموت والأخطار وغيرها. وبالتالي فإن الطبيعة الخطرة للأرض، غير الطبيعة المسالمة، كما أن الطبيعة التي تتميز بالخصائص المحددة وغير المرنة، غير الطبيعة المتباينة في مكوناتها، وبالتالي في أساليب الحياة المكنة فيها. وهذه الخصائص عندما يدركها الإنسان، تكتسب معنى خاصا، يكونه الإنسان، بل نقول الجماعة أو المجموعة. وعبر الوقت، يفسر الإنسان طبيعة المكان الذي يعيش فيه، كما يفسر حياته، ويكون

رؤيته عن العالم والحياة، وهنا يتدخل الإدراك والتفكير والتخيل، ليكون نموذجا حياتيا، وفكرة مجردة، وقيمة عليا، لا تنفصل عن الأرض كليا، ولا ترتبط بها ارتباطا حتميا، ولكن تكون نتاج التفاعل بين الإدراك والأرض، وما تؤدي له من غط معاش.

وهنا تظهر العلاقة بين الأساس الطبيعي للحضارة، ومضمون الحضارة نفسها. فهدا الأساس يحدد العناصر التي يدركها العقل، فيشكل عنصرا في الحياة والتفكير، وتتكون الحياة الاجتماعية، من هذه العناصر مع غيرها. ولكن النظر في خصائص هذه العناصر، لا يعرفنا الخضارة التي ستولد على هذه الأرض، بل يعرفنا بالاحتمالات المكنة وغير المكنة. والاختيار بين الاحتمالات يحدث من خلال التفاعل الطبيعي والمستمر لجملة العوامل الطبيعية والاجتماعية وغيرها، ومن خلال التفاعل يحدث الانتقاء الطبيعي والتلقائي لنمط من بين الأنماط، حتى تتشكل الحضارة في النهاية.

وتكتسب الأرض أهميتها من خلال كونها منظومة متكاملة، فهي أولا طبيعة الأرض وخصائصها، ثم هي غط مناخي، له خصائص مناخية محددة، وهي أيضا موقعا له خصائصه في علاقته بالمواقع الأخرى، والترابط بينها. وهذا النمط المتكامل للأرض، هو الذي يجعل لها شخصيتها الحياتية، التي قتل الممكن والمحتمل من أغاط للحياة. فالمناخ مع الأرض يحدد الزرع، والمصادر المائية، ونوع الغذاء المتاح، وكيفية الحياة والتكيف مع الأرض يحدد الزرع، والمصادر المائية، ونوع علاقة الأرض بما يجاورها، وكذلك يحدد امتداد الأرض، أو حدود هذا النمط من الأرض، وهي في الواقع حدود جغرافية الحضارة. نعني مساحة الأرض المتراصلة، والتي تنتمي لنعط واحد، ولها من الخصائص المشتركة، ما يجعلها في المتواصلة، والتي تنتمي لنعط واحد، ولها من الخصائص المشتركة، ما يجعلها في تكوينها النهائي غوذجا ومحيطا متداخلا، له غط عام. وهذه المساحة عي التي تمثل مكان الحضارة في بقعة منه و تمتد في منا البيئة الملائمة للحضارة. فالأرض في نقطة منها مكان ميلاد الحضارة، .

ويمكن تسجيل الكثير عن تطور الحضارة، والتطور الطبيعي للأرض، خصوصا عندما تتناول الزمن السحيق، والذي شهد تغيرات مناجية حدثت عبر آلاف السين. وهذه الفترات هي مراحل التأسيس للحضارة، والتي تغير فيها المناخ، وظروف الأرض، والماء المتاح، وحدث فيها الانتقال من عصر الجليد إلى عصر المراحف وظروف الأرض، والماء المتاح، وحدث فيها الانتقال من عصر الجليد إلى عصر للحضارة وللأرض في الماء التشكيل للحضارة وللأرض في سنوات فيما قبل التاريخ، نعرف عنها أقل عا لا نعرفه. وكما تغير المناخ أو الأرض، لا تغيرا للأرض. المناخ أو الأرض عن خلال التاريخ المسجل، أن أغلب ما نعرف عن الأرض اليوم، هو كلك نرى من خلال التاريخ المسجل، أن أغلب ما نعرف عن الأرض اليوم، هو الأساس كلك في بداية التاريخ الإنساني المكتوب، نقصد من هذا أن الأرض هي الأساس الثابت في بنية الحضارة. ومنها الثابت في حياة الشعب أو الأمة، وهي بهذا أساس ثابت في بنية الحضارة. ومنها الخضارة من جيل لجيل، ويمثل ركيزة للتواصل الحضاري.

وخلاصة العلاقة بين الأساس الطبيعي والخضارة، عكن أن يترجم في مستويات متعددة، تبدأ بالنمط السلوكي والحياتي الملاقم، ثم تصل إلى الاختيار والتفضيل بين القيم. وفي المستوى الأول، والخناص بالنمط المعيشي، يظهر أثر الأساس الطبيعي بشكل مباشر، أو شبه مباشر، حيث تحتاج الطبيعة لنمط معين في المسكن تكون العملاقة بين السلوك والملبعمة علاقة مباشرة، يتحدد فيها النوع الملاتصرف، والذي يحقق التعايش مع الطبيعة. أما في المستوى الشاني والخناص بالتفضيل في الفيء فيكون أثر الطبيعة غير مباشر، حيث يبدأ الإنسان والجماعة والمجموعة، ومن خلال النمط السلوكي الأولي الملاتم للطبيعة وللتكيف معها، في تتحدد من خلاله القيم العليا، ودرجة التفضيل والأولوية لكل قيمة، عما يشكل في النهاية المنظومة الحضارية.

نعني بهذا أن العلاقة بين الطبيعة والحضارة، تحدث من خلال ترتيب القيم ترتيبا يحدد بنائها الهرمي. ثم تتطور الحضارة، من خلال تكوين نماذج القيم والعلاقة بينها، والمعنى المركب للقيم معا. وكأن الطبيعة تؤثر على التفضيل، والإنسان والجماعة، ومن خلال المعايشة والخبرة الحضارية التاريخية، يكونا المضمون المركب للقيم، ومنه يتكون النموذج الحضاري. نقصد من هذا التأكيد على أن النموذج الحضاري، هو اختيار جماعي، في سياق يتجاوب مع الطبيعة، دون أن يكون على علاقة مباشرة وحتمية بها.

مورثات الحضارة :

من خلال التصور السابق، يمكن أن نعرف الأساس الطبيعي للحضارة، بالمقابلة
بينه وبين الأساس البيولوجي والجسماني للإنسان، فالتكوين الجسماني للإنسان،
يثل بناء طبيعيا، يحدد العديد من الحصائص المهمة للإنسان، ورغم أن هذا البناء
واحد عبر البشر، إلا أن الفروق الفردية بين إنسان وآخر، تمثل حيزا موثرا على
المستوى السلوكي والمعرفي والاجتماعي وغيرها، فهذا الأساس، ورغم أنه حدود
طبيعية، وتكوين بنائي غير قابل للتعديل بالمعنى الشامل، إلا أنه لا يحدد شخصية
الإنسان، فالبناء الجسماني للإنسان، لا ينتج شخصية معينة بصورة حتمية، بل
يحدد إطارا طبيعيا يتشكل الإنسان بالتوافق معه، في العديد من الصور التي لا يمكن
حصرها.

وبنفس المعنى، فإن البناء الطبيعي للأرض، يمثل البناء الجسماني للحضارة، ومنه تتشكل الحضارة في صور تتوافق مع البناء، ولكنها ليست صورة واحدة حتمية. مع ملاحظة أن العلاقة بين البناء الجسماني للإنسان، والبناء الطبيعي، أي أن للحضارة، يتضع منها أن البناء الجسماني أكثر تحديدا من البناء الطبيعي، أي أن البناء الجسماني يفرض شروطا أكثر للتكيف من البناء الطبيعي للحضارة. وإذا كان البناء الجسماني للإنسان، يسمح بالعديد من الأنماط الشخصية والفروق الفردية بين الناس، فإن البناء الطبيعي للحضارة، يسمح أيضا بالعديد من الأنماط الصالحة للتكيف معه. وهذه المساحة تعبر عن نفسها في صور متعددة، منها:

ا - يسمح البناء الطبيعي للحضارة، بالعديد من التكوينات الحضارية المكنة،
 و تحد الحضارة الناشئة على الأرض بمثابة اختيار من هذه الاختيارات، وهو اختيار جمعي للأمة أو الشعب.

 ٢- يسمح البناء الطبيعي، وخصائص الأرض، للجماعات أو المجموعات التي تعيش فيها، بأن يكون لها أغاط متعددة في السلوك والنمط الحياتي والمعرفي الثقافي، ما ينتج عنه قدر من التعدد الجماعي.

٣- يتيح هذا البناء الطبيعي، مساحة واسعة للتنوع الفردي، على المستوى
 الشخصي الذي يسمح بقدر من التميز لكل إنسان على حدة.

وهذه المستويات معا، تسمح لنا باكتشاف حقيقة مهمة، وهي أن الحضارة السائدة ليست غطا مختارا من البدائل الممكنة في حدود الطبيعة، ولكنها نتاج التفاعل والتكيف بين الإنسان والجماعات والمجموعات من جانب والطبيعة من الجانب الآخر. ومن خلال تشكل أغاط حياتية تتعدد بين الناس، وتتعدد بين المخاصات، تولد الحضارة بوصفها المشترك العام بين الناس والجماعات ولد الحضارة بوصفها المشترك العام بين الناس والجماعات والمجموعات، لتكون تعبيرا عن المشترك والمتفق عليه بين أبناء الشعب أو الأمة.

بهذا يمكن أن نرتب البناءات المكونة للحضارة، على طبقات وشرائح، تبدأ بالبناء بالأساس المشترك وتنتهي به، وتحر بمستويات من التعدد والتنوع، فهي تبدأ بالبناء التحتي الطبيعي المادي وهو الأساس الجسماني للأرض، وكذلك الأساس الجسماني للإنسان، وتنتهي بالبناء الفوقي المعنوي المجرد، وهو الحضارة المعبرة عن الشعب أو الأمة. وبينهما نجد مستويات من تميز الأفراد، تمثل المساحة الأكبر من التنوع، ويتجمع هذا التميز في أطر مشتركة، تمثل الجماعات والمجموعات، فتصبح أول مستوى للتجمع المعنوي، ويليها إطار الحضارة الجامع.

بهذا يتحوك الأساس الطبيعي للأرض، ويتفاعل في المستوى المباشر مع الإنسان. وفي هذا المستوى المباشر الطبيعي للأرض، مع البناء الجسماني الإنسان، ومن تفاعلهما تتكون الأنماط الأولى الأساسية، والتي ترتبط بالحصائص الطبيعية المؤثرة على الإنسان مباشرة، مثل المناخ. ثم يتفاعل الإنسان مع هذه الظروف الطبيعية، ويكون أغاطا حياتية ومعرفية، وكأنه يعيد بناء الأساس الطبيعي للأرض والجسم، في معان جديدة ودلالات تتجاوز التكوين المادي للأرض والجسم، وتصل لمستوى الوجدان والتخيل والتفكير، ويضاف لذلك مستوى

التفاعل بين الناس، وفيه تتفاعل العناصر الناتجة من تفاعل الطبيعة مع الجسم الإنساني، ومن تفاعل الإنسان مع الأرض.

فتنتقل التفاعلات الفردية المباشرة، والتفاعلات الطبيعية الأساسية إلى مستوى مركب من التفاعل المعنوي بين الناس، واللي تسود فيه المضامين المعرفية والوجدانية، فيكون تفاعلا على مستوى المعنى بين الناس، ومن هذا التطور التدريجي، يتجاوز المعنى المادة، وتنتقل التيجة من مستوى الأجزاء إلى الكليات، ومن التأثير المباشر للأساس الطبيعي والجسماني، إلى التأثير غير المباشر، وفي هذا المستوى الإنسان، كما تتشكل النماذج الاجتماعية للإنسان، كما تتشكل النماذج المحرفية والثقافية، ويصل الإنسان لمستوى مركب يتجاوز الطبيعي ويقترب من الحضاري بالمعنى الشامل.

والمضمون الاجتماعي المتكون للإنسان، يتفاعل مع الآخرين، ليشكل النماذج الجامعة والمتفق عليها بين عدد أكبر، حتى تتشكل الحضارة في مضمون أكثر تجريدا من المستويات السابقة عليها. فالعلاقة بين الأساس الطبيعي والحضارة ليست علاقة مباشرة في التحليل الأخير. وذلك لأن الحضارة تصور المتزاضي يشرح المشترك بين الشعب أو الأمة، أما الأساس الطبيعي للأرض فهو بناء طبيعي مادي. ويتحول هذا الأساس الطبيعي، من بناء مادي عيني، إلى دلالات اجتماعية ومعرفية، من خلال الإنسان نفسه والتفاعل بينه وبين الطبيعة. وعبر الإنسان والجماعات والمجموعات، يتحول الأساس الطبيعي من بناء عيني مادي، إلى دلالات حضارية، ويكتسب معنى حضاريا في نهاية الأمر.

والعلاقة بين الأساس الطبيعي للأرض والحضارة، في جانب منها تمثل المشترك على المستويات المادية والمعنوية. فالأرض تمثل مشتركا ماديا معاشا بين الناس، والحضارة هي التصور الناتج من المشترك الاجتماعي والمعرفي بين الناس، ولهذا يمكن اكتشاف العلاقة بين الحضارة والأرض، من حيث إنهما أسس مشتركة، ومن حيث إن تأثير الأرض على كل أبناء الحضارة، يعد من أسباب المسترك بينهم، بجانب الأسباب الاجتماعية والإنسانية الأخرى، وأيضا نتصور أن تأثير الأرض على كل أبناء الحاسة، وأيضا نتصور أن تأثير الأرض على أفراد الناس، في جانب مهم منه، تأثير متشابه، أو تأثير مترابط. لهذا تعد

الأرض من أسباب الترابط والمشترك، الداعي لوجود الحضارة، بجانب الحاجات الفطرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ويلاحظ هنا أن هناك علاقة على مستوى آخر، بين الأساس الطبيعي للأرض، والأساس الجسماني للإنسان. تلك العلاقة المتمثلة في خصائص التكوين الجسماني المرتبطة بالأرض، والتي تعرف عادة في العلم بالخصائص العرقية. والمقصود بها أن كل جنس من الأجناس له عيزاته الجسمانية الخاصة به، والتي تظهر في اختلاف لون البسرة، والهيكل الجسماني ولون الشعر وغيرها من العناصر. وقد أوضحت الدراسات الأنثروبولوجية أن تغير البناء البيولوجي بين الأجناس، ناتج للتكيف مع الطبيعة والمناخ السائد، عما يجعل البناء الجوماني يكون صفات طبيعية متميزة عبر الوقت، حتى يتلاءم مع البيئة المحيطة به، ويحمى نفسه.

ولا نجد في الدراسات المشارلها، ما يوحي بأن اختلاف البناء الجسماني بين الأجناس، عمل اختلافات جذرية، عكن أن تفرق بين إنسان وآخر. والحقيقة أن الرق التي نادت بالاختلافات جذرية، عكن أن تفرق بين إنسان وآخر. والحقيقة أن عنصرية. فالفروق بين الأجناس، لم تكن إلا رؤى عنصرية. فالفروق بين الأجناس، والتي تنتج من المناخ والطبيعة، لا تجعل جنسا عاقلا أكثر من غيره، ولكنها تجعل لكل جنس صفات معينة ملائمة للبيئة. وفي النهاية فكل الأجناس لها القدرات الإنسانية الأساسية، ولها الصفات الجسمانية المشتركة في مساحة أكبر من مساحة الصفات المميزة، ونتاج هلما التميز الجسماني، والمرتبط بالطبيعة، حسب تصورنا، ليس إلا التنافع المادية والجسمانية الملاحظة، لعملية التكيف على التكوين الخضاري بصورة غير مباشرة، علما المنجع من عملية التكيف على المستوى المباشر، ومع غط المعيشة والملابس والمأكون، غطا من خصائص التكيف المسلوكي الملاءمة مع الطبيعة.

ومن خلال التشابه في بعض الخصائص الجسمانية، وأغلبها خصائص سطحية وظاهرية، يتشكل للناس شكلا متقاربا، يؤدي إلى نوع من الإحساس بالوحدة والمشترك. فتتجمع العناصر المادية والطبيعية والمعنوية، لتضع للحضارة إطارها ومحتواها، كما تضع لها حيزها المكاني الملاحظ، وشكلها الإنساني المميز. وبهذا تتعدد القنوات التي يحدث من خلالها التفاعل بين الأساس الطبيعي للأرض؛ وبين الحضارة كمنتج نهائي للأرض والناس. ويحدث نوع من العلاقة بين المادة والمعنى من خلال الإنسان نفسه، والذي يجعل للمادة معنى، ويمجعل للمعنى مادة تعبر عنه.

تتحول المادة للمعنى ،

وحملية التحويل من المادي للمحنوي، هي التي تنشئ العلاقة بين الأرض والحضارة . وتجمل تأثير الطبيعي على الحضاري، تأثيرا تفاعليا واحتماليا، وليس تأثيرا حتميا . فالتحويل بالإدراك للمادة ، إلى مادة لها معنى ، يمكن أن ينتج المادة في صور متعددة، واحتمالات متباينة ، عما يجعل خصائص المادة مؤثرة ولكن من خلال ما ينتج منها من معني ، أي أنها مؤثرة من خلال تفاعلها مع العقل الذي أدركها .

وفي عملية التحول للمادة من مادة خالصة ، إلى مادة لها معنى ، يعطى للمادة اسما ، وهو كلمة من اللغة ، وهذا الاسم يحدد معنى المادة ، ويعبر عن إدراك الناس لها . ويه لذا نظن أن المادة الخالصة ، لا توجد في إدراكنا البشري ، لأنها لا توجد في إدراكنا البشري ، لأنها لا توجد في توجد بعيدا عن الإدراك البشري ، فهي توجد بهذه الصفة في حد ذاتها ، ويدون عقل يدركها . أما المادة التي نعرفها ، فهي المادة التي ندركها ، وبالتالي هي ليست المادة الخالصة ، بل المادة المتحولة إلى مادة المها معنى . ومن خلال عملية الاكتشاف للمادة ، يعرفها الإنسان ويعطيها مدادة لها معنى . ومن خلال عملية الاكتشاف للمادة ، يعرفها الإنسان ويعطيها متطورا عبر الزمن مع تطور المعرفة الإنسان للمادة من حيث هي معنى ، حتى متمل إلى المعنى المدين المد

وهكذا فإن الأسس الطبيعية للأرض، تكتشف من الناس في المراحل البدائية للحضارة، وتكتسب الطبيعية المعنى والاسم، والذي يجعل لها دورا مدركا في حياة الناس. وهذا المعنى الذي يعطى من الناس للطبيعة، في جزء مهم منه تحويل الطبيعة إلى مكون من مكونات البناء المعرفي المشكل للحضارة، وفي الجزء الأخر منه إكساب للطبيعة لصفات من الفهم الحضاري والمعرفي للناس. فعملية إكساب المعنى للمادة، هي عملية تفاعلية على المستوى المعنوي والمعرفي، يحدث من خلالها تأثر الحضارة بالطبيعة وتأثر الطبيعة بالحضارة.

وهكذا تكون العلاقة النفاعلية بين الحضارة والطبيعة، علاقة تأثير وتأثر، وليست علاقة حتمية، لأن المادة تكتسب المعنى من الحضارة، كما أنها تكسب المخضارة من خصائصها، كمصادر للمعرفة. فالعقل إذن يجعل التفاعل بين المادة والمعنى، في مستوى التصور والتخيل والوجدان الإنساني. والمدي يترجم في النهاية في اللغة، والتي تختصر المعاني ودلالاتها، كما تختصر معاني الأشياء والمواد، وتسجل تلك المضامين في كلمات. والكلمة في اللغة تحمل المعنى ودلالته، وعلاقته بالمعاني الأخرى، لذلك فالكلمة هي رسالة مركبة، تحمل العديد من المعاني التي تم اختصارها في كلمة، ومعها تنتقل المعاني، وتنتقل بذلك المضامين الحضارية، ويصبح للمادة معناها المتعارف عليه.

العقل الجمعي ا

من اللغة المشتركة والمفاهيم المتفق عليها يتكون العقل الجمعي، وهو ليس عقلا موجودا، بل هو مجرد تصور افتراضي، نفسر به وجود الاتفاق بين الناس في اللغة والكلمات والمعاني والدلالات. وهذه المساحة من الاتفاق، تمثل مخزونا جماعيا، للأفكار والمعلومات والمعارف، والتي تنتقل من خلال لغة متنفق عليها، ولها دلاتها المتعارف عليها. وبها ينقل كل جيل خبراته ومعارفه إلى الأجيال التالية له، ومن تواصل الأجيال، تتواصل المعارف، وتتراكم الخبرات، وبدون التواصل والتراكم، ما تحقق للإنسان التقدم، الذي يعد نتاجا لكل الخبرات عبر التاريخ المكتوب وغير المكتوب.

ومع التواصل والتراكم المعرفي، تنتقل المعرفة بالأشياء، وينتقل معها الإدراك الخاص بها، والذي يحمل معانيها المتفق عليها. وبهلما تنتقل الملاة من خلال العقل الجمعي، وينتقل تأثيرها من جيل لآخو. ويؤدي هذا إلى التواصل في الأثر الناتج عن الأساس الطبيعي للحضارة، والذي يجعل هذا الأساس مشتركا متواصلا، يصل بين الأجيال، كما يصل بين المراحل الحضارية المختلفة. وبالطبع تتطور معاني الأشياء والمواد عبر المراحل الحضارية، ويتتقل من خلال اللغة المعنى الأول للمراحل

التالية، والتي يتطور فيها، وربما في نفس الكلمة أو كلمة مشتقة منها. وبهذا تصبح الكلمة تاريخا للمادة، تحمل معانيها المتنالية عبر الزمن، وتترجم التطور الحادث في الحفادة.

ومن الفهم المتفق عليه، في كلمات ومعان، يتكون العقل الجمعي، والذي نصوره بوصفه المشترك بين الناس من كلمات ومعان وأفكار، والتي ينقلها الناس عبر الأجيال. فالعقل الجمعي بهلا المعنى، هو عملية التواصل الراهن والمستقبلي، عبد الأجيال، وذلك الذي سيورث والذي يمكن أن نتكشف منه المخزون المتوارث عبر الأجيال، وذلك الذي سيورث للأجيال القادمة. وبهذا فالحضارة ليست اكتشافا وقتيا يرتبط بالخاضر دون الماضي والمستقبل، بل هي عملية تراكمية ممتدة عبر الزمن، وهذا التوارث الجماعي، يتواكب مع استمرارية الأرض وخصائصها الطبيعة. فيأتي الاستمرار من الأرض، كما يأتي أيضا من العقل الجمعي، بل هو يأتي من العقل الجمعي أساسا، وحتى الطبيعة والأرض، تتحول إلى معنى في العقل الجمعي، وتنتقل من خلال تاريخها الخياري، لا من خلال حالة مادية خالصة لا توجد في الإدراك البشري أساسا.

والعقل الجمعي هو إذن وصف لعملية الوراثة في الخضارة، وهي وراثة البناء الحضاري، بما فيه من تكوين متكامل لأسس الأرض والطبيعة والاجتماع البشري. فخلاصة التجرية البشرية لشعب أو أمة، تتحول إلى رموز وكلمات ومعارف، تتخصر وتنتقل إلى الأجيال، وتلك العملية لا تحدث بالمنى المادي، الذي قد يتصوره البعض، فيظن أن الإنسان يولد بعقل جماعي، والحقيقة أنه لا يولد بعقل جماعي، والحقيقة أنه لا يولد بعقل جماعي، والحتيقة أنه لا في أرض تحماعي، ولمدن في محيط يسوده هذا العقل الجماعي، مرموز له في أرض تحمل المعنى والأفكار.

وتعد الأرض بخصائصها الطبيعية، وما تؤدي له الطبيعة من خصائص جسمانية ملاقعة لها، عثابة الأساس الطبيعي الذي يحمل بعضا من خصوصية الحضارة. ولكن خصائص الحضارة بالمعنى المتكامل، فإنها تنتقل من خلال التربية والتعلم الاجتماعي وللحاكاة. وتصبح المساحة للتعلم الطبيعي غير المباشر، مساحة محدودة، لا تتجاوز الأسس الأولية، والتي تجعل الجيل الجديد يعايش نفس البيئة الطبيعية التي عاشها الجيل السابق. ولكن أغاط التكيف مع هذه البيئة الطبيعية تكتسب من خلال التعلم الاجتماعي. كذلك فإن الجيل الجديد أي المولود، يدرك

البيئة الطبيعية، كما يدرك معها الأبنية المادية للحضارة، من ملبس ومسكن وآلات وغيرها. وهذه البيئة المصنوعة، تحمل معها الكثير من نمط التعايش مع البيئة الطبيعية، وغط الحياة عموما. ويهذا تكتمل البيئة التي يعايشها الجيل الجديد، من بيئة طبيعية وأخرى مصنعة، فيولد الجيل الجديد في سياق مادي وطبيعي يحمل خصائص من خصائص الحضارة.

التعلم الاجتماعي:

هكذا يكون الجانب المادي حاضرا مع لحظة الإدراك الأولى، ويكتمل حضوره في الإدراك من خلال التعلم الاجتماعي بالمعنى الواسع. والذي يكون تعلما للغة، بما فيها من معان ذات بعد تاريخي مركب، وبما تحمله من رموز الحضارة المختصرة في تعبيرات لغوية. والتعلم الاجتماعي، يتنوع في مصادر وأنواع شتى، منها:

١ ـ التعلم الاجتماعي، الذي يعتمد على المحاكاة، وهو الصورة الأولية للتعلم،
 حيث يحاكي الطفل الكبار.

١- التعلم الاجتماعي بالملاحظة، والذي يتمثل في تعلم الطفل من خلال ملاحظة الأكبر منه تعلما للكلمات، يتطور ليصل إلى المعاني، ثم تعلما لأغاط السلوك، يتطور ليصل إلى غوذج للحياة. ومنه يتعلم الوليد القيم، ويستوعب منظومة القيم السائدة، والفكرة المجردة الحضارية، وهذا النمط من التعلم، حسب تصورنا، عثل الأساس المهم لانتقال الحضارة عبر الأجيال. لأن التعلم الاجتماعي بالملاحظة، عثل عملية مستمرة لاستيعاب عدد لا نهائي من الأغاط والأساليب والكلمات والمعاني. مما يجعله مصدرا أساسيا للجزء الأكبر من عملية التعلم الحضاري بالمعنى الواسع.

س. التعلم الاجتماعي الموجه والمقصود من الأكبر سنا، أي الوالدين وأفراد العائلة، وهو الأفكار والقيم والأخلاق والكلمات والمعاني، التي يتم تعليمها للطفل عن قصد، من خلال أسرته ومحيطه الاجتماعي. وهو تعلم للجانب المنظم أو المحدد من الحضارة ونموذجها. وبالطبع نؤكد أن التعلم المقصود يتفاعل مع التعلم بالملاحظة، حيث يكون للثاني سيادة على الأول،

بمنى أن الطفل يتعلم ما يراه قبل ما يقال له. حيث إن التعلم بالملاحظة، بمثل عملية فطرية وغير قصدية، تستمر في تلقائية دون تحكم من أحد، نما يجعلها عملية الاكتساب الطبيعي الاجتماعي للنموذج الحضاري. ومن خلالها يتم إصادة إنتاج نموذج الحضارة والحياة. كما إن نمط التعلم الاجتماعي بالملاحظة، يؤدي للتعلم من الكبار والأقران، والمعلمين في المدرسة ووسائل الإحلام، ومجمل للحيط الذي يتفاعل معه الطفل.

٤. التعلم المقصود بالمنى النظامي، وهو التربية والتعليم، في المؤسسات التعليمية. وهو يأتي في المرتبة الأخيرة، ويحتوي على تعليم المهارات والمعارف واللغة بشكل منظم، مما يدخل في الجانب العملي للحياة. وتعتقد أن التعليم عثل عملية موجهة، تدرك من خلال ما تم تعلمه، ويؤخذ منها ما يتفق مم التعلم السابق عليها.

وفي النهاية فإن عملية التعلم تتعدد مصادرها وموادها، وهو ما يتم استيعابه في منظومة متكاملة داخل الفرد، وبالتالي داخل الجيل. وتبقى مساحات من التتوع والاختلاف بين الأفراد، وبين الجماعات وللجموعات، تسمح بالتعدد والتنوع، وتبقي المشترك الذي يتواصل عبر الأجيال، ممسكا بالنموذج الحضاري، ومحققا لانتقاله المتتالى من جيل لآخر.

وخلاصة فكرة التعلم الاجتماعي، أن انتقال النموذج الخضاري، ليس عملا منظما ومقصودا، ولكنه عمل اجتماعي تلقائي وتفاعلي. فالإنسان يتعلم من التفاعل مع البيئة المادية والعلبيعية، كما يتعلم من التفاعل مع الآخرين والمحيط الاجتماعي. وتصبح الخبرة الحياتية والسلوكية اليومية، هي المساحة الأساسية للتعلم الاجتماعي الذي ينتقل من خلاله النموذج الخضاري. ولأن هذه العملية غير مقصودة في أساسها، ولأنها تلقائية، وتتأثر بمجمل المحيط الاجتماعي، لذلك تعد عملية لتعلم النامط السائد في الأمة أو الشعب، كما تعد العملية التي يتكون منها المنط السائد، ويتقل من جيل لآخر.

التعلم التطاعلي ،

والخضارة تمر بالعديد من المراحل، التي تشهد تغيرا في أسلوب التكيف مع البيئة الطبيعية، كما تشهد تغيرا في الخضارة نفسها، والذي يمثل مراحلها، ودرجات ازدهارها وتراجعها. والتعلم الاجتماعي من جانب، والأساس الطبيعي للأرض، لا يعيق التطور والتغير عبر المراحل الزمنية. بل إن التعلم الاجتماعي في حد ذاته، ليس عملية للنقل الآلي، بل هو عملية للنقاط، أو التعام التفاعلي، ولهذا تحدث التغييرات تدريجيا، سواء في البيئة أو في النموذج الحضاري المتعلم، من خلال التفاعل مع المتغيرات المهمة الأخرى، مثل الأوضاع المعيشية والعالمية، والأنظمة السياسية والاقتصادية.

والتعلم التفاعلي أيضا، يفترض أن التعلم يتفاعل مع موضوع التعلم، فيأخذ منه ويضيف له، يتشكل به ويشكله. ولهذا تتطور الأغاط والأساليب المعيشية. ومن المهم أن ننظر للحضارة في النهاية، بوصفها بناء القيم الأعلى المجرد، والذي يتواصل عبر الزمن. ولكن الأغاط السلوكية والحياتية الفرصية، تتنوع وتتغير بدرجات أكبر من النموذج الحضاري نفسه. والحقيقة أننا عندما نستتنج غوذجا حضاريا لشعب أو أمة، فإننا تركز على المستمر والمتصل عبر التاريخ، ونعتبره النموذج الحضاري المميز، ولكن التميز من فترة لأخرى، ندركه بوصفه الملامح الخاصة لكل مرحلة تاريخية.

ولهذا يمكن أن تختلف رؤيتنا للنموذج الخضاري المتصل عبر التاريخ ، حسب النقطة الزمنية التي نقف عندها ، وحسب المعلومات المتوافرة عن التاريخ الماضي . فقد نرى بعض العناصر بوصفها من ثوابت النموذج الحضاري ، ثم نكتشف أنها تتغير في مراحل تالية فنصنفها ضمن الملامح المميزة للمراحل الحضارية . ولكن من الجانب الآخر ، يمكن أن نصل إلى تصور أفضل عن النموذج الحضاري المتواصل ، وعن النماذج الفرعية للمراحل الحضارية ، من خلال التصنيف الجيد للعام والخاص ها للحام الخصارية . وهو مثله مثل التصنيف الجيد للعام والخاص داخل المرحلة الحضارية لأغلب الواحدة ، أي التمييز بين الملامح الميزة لفئة من الناس ، عن تلك الميزة الأغلب الناس . وكلما تصورنا الحضارة الوصفارة .

به لذا يكون التعلم التضاعي، الطريق الأساسي الذي تتشكل منه المراحل الحضارية ، كما تتشكل منه المراحل الحضارية ، كما تتشكل منه التنويعات داخل المرحلة الحضارية الواحدة، كما يتشكل منه التميز بين الأفراد. منه التميز بين الأمراد ، وكذلك يتشكل منه التميز بين الأفراد ، وكأن التملم التفاعلي، الذي يستوعب النمط الحضاري السائل، ويطور من الأغاط السلوكية والأسلوبية والحياتية المتقرعة منه، عثل مستوى من التعلم، يتجاوز المحاكاة في صورتها الأولية ، ويتجاوز التعلم بللعني الذي يساوي بين نتيجة التعلم والمادة المتعلمة . فالتفاعل هنا يسمع بقدر من التباين بين مادة التعلم أو الملاحظة وبين التبحة النهائية للعلم. ومساحة التفاعل، وكذلك مساحة النباين، تؤكد أن الإنسان يدرك من خلال التفكير والنخيل والوجدان، ولذلك فإنه يفضيف لما يدركه . وكما يضيف المعني الذي يدخفه و بتعلمه .

وهكذا يتم تداول المنتج الحضاري عبر الأفراد والجماعات والمجموعات، وكذلك عبر الأجيال، تداولا غير آلي، بل تغييري. ولذلك من المهم ألا نجعل التواصل الحضاري فرضا يبنى على القوالب الجامدة، ولا أن نتصور انقطاع الحضارة من مرحلة لأخرى. فالتواصل الآلي الجامد ينافي الحياة ويصورها في صورة ثابتة، وهو أمر لا يستند لحقائق التاريخ. كذلك فإن تصور الانقطاع الحضاري الكامل، حتى وإن حدث تدريجيا، يبني أن مرحلة من تاريخ أمة أو شعبا، لن يكون لها علاقة بالمراحل السابقة لها، وكأن كل مرحلة تخص شعب أو أمة لا علاقة لم بالأخر، وهو ما ينافي التاريخ الحضاري الكتوب والمسجل للبشرية.

الثابت والمتفير،

إن فهم التاريخ الحضاري، وبالتالي فهم الحضارة، يعتمد في جانب منه على التمييز بين الثابت والمتغير في الحضارة، وإذا كان الأساس الطبيعي والجغرافي والمحتنا التمييز بين الثابت والمتغير في الحضارة، وإذا كان الأساس الطبيعي والمحتنا أن نبداً تصريف الشابت في الحضارة من الأرض، أي من المكان. أما الظروف والأحوال المعيشية، والمتغيرات الدولية، وغيرها من ملامع المراحل التاريخية، فهي من المتغيرات التي تختلف من لحظة لأخرى، وهي في التحليل الأحير، تعبر عن

الزمان. وكأن الثابت والمتغير في الحضارة، مكون يناظر المكان والزمان على التوالي، فمن المكان يأتي الثابت، ومن الزمان يأتي المتغير.

وبهذا نعرف الثابت في جانب منه، بأنه الملامح الأساسية في الحضارة، التي تأثرت بالخصائص الطبيعية للأرض. ومن ذلك يصبح المتغير ممثلا في الأنحاط المختلفة والمتباينة، للتعبير عن الملامح الأساسية، من وقت لآخر. فالحضارة تتطور عبر الزمن، من خلال تطور علاقة الإنسان بالطبيعة، ضمن عوامل أخرى. فإذا كانت الأسس الطبيعية تلاقم تكوينا حضاريا دون غيره، فإن التكيف معها يأخذ أشكالا متعددة، تميز المراحل التاريخية المختلفة. وتصبح المرحلة الحضارية في جانب منها، نتاج تفاعل الكان مع الزمان.

وبهذا يصبح التكيف، هو العملية الأولى الأساسية في التغيير، وأيضا في التأكيد على الجانب المتغير من الحضارة. فالتكيف عملية تفاعلية، ينتج منها أغاط مختلفة ومتطورة عبر الزمن. كذلك فإن التكيف في حد ذاته، نوع من التعلم الدراكمي، فما يكن الوصول له اليوم، يؤدي إلى أغاط جديدة يكن الوصول لها غذا، ولم تكن متاحة اليوم، فكل معرفة وعلم جديد، يكتسب من خلال التكيف مع الطبيعة والحياة عامة، يؤدي إلى فتح أفاق جديدة أمام معرفة أخرى، تتبح أغاطا وأساليب وطرقا جديدة في الحياة. إذن التكيف عملية تفاعلية مع الحياة والطبيعة، وهي بهذا التضاحل تتبح بدائل في كل لحظة، يختار منها الإنسان، أو الشعب والأمة. ثم يؤدي تراكم المعرفة والخبرات، إلى بدائل أوسع يتم الاختيار بينها.

ويهذا يتأسس المتغير من الحضارة، وهو ليس فقط المتغير عبر الزمن، ولكنه أيضا المتغير في اللحظة الواحدة. فوجود بدائل في كل لحظة، يعني تأكيد الجانب غير الثابت من الحضارة، كما يعني أن هذا الجانب هو محل اختيار في كل لحظة. وفي الجانب المتغير من الحضارة، نجد المساحة التي تظهر اختيارات الشعب أو الأمة، كذلك الاختيارات الفرعية للمجموعات والجماعات، ومنها أيضا الاختيارات الفردية. ويتأسس بهذا الجانب الإرادي من التاريخ الحضاري، والذي يعبر عن إرادة الناس على المستويات المختلفة، ومن المستويات الجمعية إلى المستويات الفردية.

ومن هذا الجانب المتغير، يتأسس الاختيار عبر الزمن، أي الاختيارات التاريخية للشعب أو الأمة. عما يجعل الجانب المتغير من الحضارة معبرا عن مستويات مختلفة من التباين داخل اللحظة الزمنية الواحدة، وعبر الزمن. ويتشكل بهذا التنوع، الذي يساهم في تنوع وتعدد الحبرات، وكذلك تعدد المعارف، ومنه يتأسس عبر الزمن مساحات أكبر لملتوع والتباين الماخلي، أي داخل اللحظة الواحدة، والتباين عبر الزمن، وتقصد من هذا أن مساحات التباين داخل اللحظة، والتباين عبر الزمن، تزداد وتتسع مع الزمن، فتلك المساحات اليوم، أكبر وأوسع مما كان متاحا في الماضي، وعليه يصبح التباين داخل الشعب أو الأمة، في المراحل الأولى من المناويخ الكتوب، أقل بفرق واضع، من المساحات المتاحة للتباين في الحاضر الريخ الدون، في الحاضر من فترة الراهن، كذلك يؤدي هذا التراكم في الخبرة، إلى اتساع مدى التغير من فترة الأخرى، في الوقت الراهن، عن المنافية.

وكأننا بذلك نصل إلى قاعدة للتاريخ الخضاري، نرى فيها أن التنوع الداخلي، والتغيير عبر الزمن، يتحرك من المدى الأقل إلى المدى الأوسع، عبر التاريخ البشري، ولكن ذلك لا يعني أن اتساع مساحة المتغير الحضاري، تكون على حساب مساحة الثابت من الحضارة. فقد يظن البعض، أن اتساع مساحة جانب لا تكون إلا على حساب مساحة الجانب الآخر. ولكن الأمر في حضارة البشر، يختلف عن على حساب مساحة الجانب الآخر، ولكن الأمر في حضارة البشر، يختلف عن الماء الحضارة وبالتالي الحياة بالمعنى الشامل، ليست مساحة محددة، يتم توزيعها بين الثابت والمتغير. والغالب أن التطور الحضاري في التاريخ الإنساني، هو تطور في المرفة وسبل الحياة، يأخذ الإنسان من مجال لآخر، ويفتع أمامه آفاقا جديدة عبر الزمن، لهذا نتصور أن مساحة الحياة، تتسع مع الزمن، لتشمل معرفة جديدة وأفكارا وأغاطا، وغيرها. ومع اتساع نطاق الحياة، والتنوع والثراء في عناصر الحياة ومكوناتها، يصبح أمام الإنسان مساحة للتنوع والتباين أكبر من تلك المتاحة في

بهذا يكون التراكم في الخبرات وللحارف، سببا في توسيع مجال الجوانب المتغيرة من الحضارة، دون أن يكون ذلك على حساب الجوانب الثابتة منها. بمايؤدي في النهاية، إلى توسع في أشكال التعبير عن الثابت الحضاري عبر التاريخ، وهو ما يشير إلى اتجاه التطور التاريخي نحو المعرفة الأعمق، التي تتيح التنوع في سبل الحياة وطرقها. وتبقى الثوابت الحضارية ، رابطا بين مكونات الشعب أو الأمة في اللحظة الواحدة ، كما تربط بين اللحظات والمراحل المتنالية ، ومنها تأخذ الحضارة وحدتها الواحدة ، كما تربط بين اللحظات والمراحل المتنات من الحضارة ، هو الذي يتبح لنا دراسة وملاحظة الحضارات، بوصفها بناء فرضيا تاريخيا ، يصف الشعوب والأم . كما أن الثابت من الحضارة ، هو الذي جعلنا نتكلم عن الشعوب والأم ، بوصفها كيانات متباينة داخليا ومختلفة خارجيا .

ويكنا أن نتصور أن مساحة الثابت في الحضارة لا تتغير ، حيث إنها المساحة التي تمثل الأسس والركائز الأساسية التي تقوم عليها الحضارة . والأساس في حد ذاته ، لا يحتاج للتوسع ، حتى يكون أساسا لمساحات أكبر من المتغير ، أي من ضروب وسبل الحياة . لهذا نعتقد أن الثابت الحضاري يتيح التعميم الكافي ليكون أساسا للمتغير ، رغم التوسع في مساحة المتغير . عا يبجعل التطور التاريخي الحادث ، يكسب الحضارة مساحات للتغيير والتطوير والتباين الداخلي ، دون أن تتزايد مساحة الثوابت ، ودون أن يتقلص دور الثابت في الحضارة . ونظن أن هذا المعنى يؤكد على فاعلية الثوابت الحضارية ، التي تجعلها أساسا للبناء الحضاري ، لا يتوقف على كم الثوابت ، بل على نوعيتها وكيفها .

إذن، يؤدي المتغير الحضاري، إلى تحديد التباين الداخلي والتباين عبر الزمن، أما الثابت الحضاري، فيؤدي إلى التباين بين الشعوب والأم، مثله مثل التباين بين أستعوب والأم، مثله مثل التباين بين خصائص الطبيعة والأرض. وهذه التبايتات على تنوعها واختلافها، ليست من نوع واحد. فالتباين في الجانب المتغير، تباين حياتي ومعيشي ومعرفي، أما التباين في الجانب الشابت، فهو تباين في القيم الأساسية، والفكرة المجردة، أي جوهر الحضارة.

ولكن الفرق بين مستوى المتغير والثابت في الحضارة، يحتاج لاكتشاف دلالته. فالثابت من القيم العليا وللجردة، ولكن المتغير ليس فقط سلوكا وأساليب، بل هو معان ومضامين، تشكل مساحات من الثقافة والعلم والمعرفة. فإذا كان المتغير ينتج أساسا من التكيف والتعلم، فهو بهذا ينتج أيضا من عملية التفاعل، والتي يقوم فيها الإنسان بدور مهم في تكوين المصاني. مما يؤدي إلى تطور الحياة، وطرح مصان جديدة للثوابت الحضارية، واستخراج أفكار جديدة منها. ويصبح التعدد في الجانب المتغير للحضارة، تعدد ثقافي بالمعنى الشامل، يجعل لفئات الأمة أو الشعب ثقافات متعددة، داخل الحضارة الواحدة. ثم يؤدي إلى تكون ثقافات متعددة عبر الزمن، للشعب الواحد أو الأمة الواحدة. وهذا التعدد الثقافي، يمثل التعبيرات المتعددة عن الحضارة، بما تفرزه الخبرات والمعارف المتراكمة والمتعددة في آن واحد.

لهذا يصبح الجانب المتغير، كاشفاعن ثراء الحضارة، مما ينمي الحضارة نفسها، بقدر ما تفرز من تباينات وتعدد في اللحظة رعبر الزمن. فهذا الجانب المتغير، يؤثر على الثابت الحضاري، في تصورنا، تأثيرا مهما وبالغا، لأنه يجعل الحضارة حية ونابضة، بقدر ما هي ثرية فيما تنتجه من تعدد وتباين. فالجانب المتغير، والذي يرتبط بالتكيف والمعرفة واستخلاص المعاني المتعددة، عثل في مجمله الجانب الحيوي الذي يعبر عن النشاط والفاعلية الداخلية في الحضارة. وبهذا الجانب، تقوى الحضارة وتزدهر، وفي نفس الوقت، تقوى ثوابت الحضارة، وتتحول إلى كاثن حي نابض.

والشابت الحضاري، بهذا المعنى، ليس قيدا ولا هو قالبا، بل هو فكرة حية تتضاهل مع محيطها، كما تتفاهل مع نتاجها الفرعي، والذي يظهر في المتغير الحضاري، وإذا تصورنا حضارة مات فيها الجانب المتغير، فسنجد أن الحضارة نفسها تموت. وكذلك إذا تصورنا حضارة اختفى منها الثابت، فهي تموت أيضا. فالثابت الحضاري، هو الذي تقوم به الحضارة، والمتغير الحضاري، هو الذي يعيش به الثابت. والتعلم التفاعلي، وإمكانات الإنسان على التفكير والتخيل والتصور، تكون معا العملية الحيوية التي تغذي الحضارة، وتربط بين الثابت والمتغير، وتحدث بينهما التفاعل. وهي بهذا عملية حيوية، مثل التمثيل الغذائي، أي يخرج منها حياة، وتجعل للمعنى حياة.

أما الجانب الثابت من الحضارة، فهو يمر بمراحل لا نقول من التغير، بل من التغير، بل من التغير، بل من التشكل. ولعل أهم تلك المراحل، هي الفترات التي يظهر فيها دين جديد. فهي مراحل ينتقل فيها الثابت الحضاري من طور لآخر، ويصبح الثابت أكثر وضوحا وتشكلا وتبلورا. والدين الجديد، ينقل الأمة أو الشعب، من طور حضاري لطور آخر، تتحدد فيه القيم ونظامها، ويصبح للشعب أو الأمة، كتابا سماويا مرجعيا، يلخص جوهر الحياة، ويحدد القيم والقواعد العليا. وبالتالي يمكن أن تحدد

للحضارة مراحلها الكبرى، والتي تمتد لقرون، وفيها غيز بين ما قبل الدين وما بعده، أو الانتقال من دين لآخر. ولا نعتبر هذا تغيرا، بل نسميه أطوار الثابت الحضاري، أي التكوينات الكبرى التي ظهر فيها الثابت الحضاري.

نقصد من هذا، أن الحضارة لا تتبدل من منظومة إلى أخرى مختلفة عنها، ولكنها في تطورها تمر بأطوار متعددة، وتشهد مراحل للتغييرات الكبرى، لا يمكن إغفال تأثيرها. وهذه الأطوار الحضارية الكبرى، تمثل لا المراحل الحضارية، بل المراحل الكبرى والتصنيفات الأساسية التاريخية. وهي مثل انتقال الإنسان من الطفولة إلى المراهقة فالرشد، وهكذا. فإذا كان الإنسان يمر بحراحل في الحياة، وبعضها مراحل كبرى، فالحضارات تمر أيضا بالمراحل الكبرى والمراحل الصغرى، وفي المراحل الحضارية الكبرى، يمكن أن نسجل حدوث تغير في ثابت من الثوابت، أو في علاقة الثوابت بعضها، وهو التغير الذي ينظل الحضارة من طور تاريخي لأخر، ولا يفصلها عن الأطوار السابقة، بل يكون في الواقع نتاج هذه الأطوار.

التباين من السلوك للحضارة ،

من هنا نصل إلى ثلاثة مستويات أساسية في التباين الخضاري تشهدها مختلف الأم والشعوب، وكل مستوى منها يؤثر في جانب من جوانب الحضارة، كما إن كل مستوى منها يؤثر في جانب من جوانب الحضارة، كما إن كل مستوى منها يختلف عن المستوى الآخر، في صلاقته بالمعنى للجرد الأساسي للحضارة، أي تختلف المستويات في مستوى العمومية والخصوصية. وهذه المستويات هي:

١ - مستوى التباين داخل اللحظة، وهو مصدر التباين بين المجموعات
 والجماعات داخل الشعب أو الأمة، كما أنه مصدر التباين بين الأفراد،
 وينتج من التباين في الجانب المتغير من الحضارة.

 ٢ - مستوى التباين عبر الزمن، وهو مصدر التغير عبر الزمن للشعب أو الأمة الواحدة، ويرتبط بالجانب المتغير من الحنضارة أيضا، ويمثل المراحل الحضارية، ويترجم تغير الزمان. ٣ـ مستوى من التباين عبر الأطوار الحضارية الكبرى، والذي يحدث في قرون طويلة، مثله مثل تغير خصائص الأرض الطبيعية والتي تحتاج لقرون أيضا. وترتبط هذه الأطوار الحضارية، بالجانب الثابت من الحضارة، كما ترتبط أنضا بالحانب المتعد منها.

ولنا أن نضيف الجانب الرابع من التباين، وهو التباين بين الحضارات، والناتج من الجانب الشابت في كل الجانب الشابت في كل مستوى، ومقارنة هذه الدرجات، توضح أكثر مدى التباين ودلالته، ونظن أن التباين والفروق، تكون في القيمة أو الطريقة أو الكم، أي أنها فروق كمية أو كيفية أو نوعية. وعلى هذا المعيار، يكن أن نحد درجات التباين في المستويات السابقة.

ه فمستوى الفروق الفردية ، يمثل المصدر الأكبر للتباين الكمي ، والاختلاف
 في الكم والمقدار والدرجة بين الأفراد ، دون الاختلاف النوعي والكيفي .

 أما مستوى الفروق بين المجموعات والجماعات، ففيه قدر من الاختلاف الكمي أقل، وقدر من الاختلاف الكيفي الذي يظهر على المستوى الجمعي ولا يظهر في المستوى الفردي.

ه ومستوى التباين بين المراحل الحضارية، يمثل تباينا كيفيا ملحوظا، يغلب على أي تباين كمي.

 أما مستوى التباين بين الأطوار الحضارية، فيشهد تغيرا نوعيا، أي تغيرا في القيمة، ينقلها من طور لآخر، ويبقي التواصل والثبات لمنظومة القيم المتكاملة.

هوفي مستوى التباين بين الحضارات، نكون بصدد درجة أعلى من التباين النوعي، أي بين القيم، يصل لحد الاختلاف الكلي بين منظومات القيم التي تعبر عن هذه الحضارات. ولا يكون للفروق الكمية والكيفية، أثر مهم في هذا المستوى.

وحتى نستطيع ترجمة هذه الفروق، بصورة تكشف عن دلالتها، علينا تحديد مجالات الفروق، فلكل نوع منها مجال، يميز بين الفروق الكمية والكيفية والنوعية من جانب والفروق الكلية من الجانب الآخر. ومجالات الفروق حسب تصورنا هي:

- ١ ـ المجال الأول يمثل مجال أثماط السلوك وسماتها، وهو المجال الذي يشمل
 الفروق الكمية، أي الفروق في درجة السمة أو النمط السلوكي.
- ٢-ويمثل المجال الثاني، الفروق الكيفية، وهي تتجلى في الفروق الثقافية، أي الفروق في الاتجاهات والتفضيل والأفكار، وفيها يكون الفرق بين مكونات معرفية، لا بين درجات من المكون الواحد.
- ٣- وفي المجال الثالث، نكون بصدد الفروق في البناء الثقافي المعرفي، وهنا
 ننتقل من الفروق الكيفية في الكونات الثقافية، إلى الفروق بين بناء معرفي
 وآخر، أي بين مرحلة ثقافية وأخرى.
- أما المجال الرابع، فيمثل الفروق في القيمة داخل منظومة القيم الواحدة،
 فهو تغير لقيمة أو مكانتها، وليس تغيرا لمنظومة القيم.
- وفي المستوى الخامس، يكون التباين والاختلاف في منظومة القيم نفسها،
 ويصبح التباين ليس كيفيا ولا نوعيا، بل تباينا بنائيا بين بناء وآخر، أي بين
 منظومة وأخرى.

ومجالات الفروق بهذا العنى، تبدأ من السلوك إلى الثقافة، ثم البناء الثقافي، ويمدها القيمة ثم منظومة القيم. والسلوك هو مجال الفروق بين الأفراد، والثقافة هي مجال الفروق بين المجموعات والجماعات، والبناء الثقافي يمثل مجال الفروق بين المجموعات والجماعات، والبناء الثقافي يمثل مجال الفروق بين الأطوار الحضارية، والفروق بين منظومات القيم مجال الفروق بين الحضارات. وهكذا ننتقل من المكون الأصغر إلى الأكبر، والمكون الخاص إلى العمام، ومن الفرعي إلى الرئيسي، ومن الطرفي إلى المركزي، ومن الأدنى إلى الأعلى، ومن الاقل تأثيرا إلى الأكبر، والم الإعلى، ومن الأقلى، ومن الإقلى الجوهري.

و يكن أن نعبر عن هذه المستويات بإعطائها وزنا نسبيا، يكشف عن مدى تأثيرها. فيكون لهذه المجالات الدرجات والأوزان التالية:

- « منظومة القيم يعطى لها وزن نسبي بقيمة ٤٠٠٠٠ عشرة آلاف.
 - * القيمة يعطى لها وزن نسبي بقيمة ٤١٠٠٠ ألف.
 - البناء الثقافي يعطى له وزن نسبي بقيمة ١٠٠١ مائة .
 - الثقافة تعطى لها وزن نسبى بقيمة (١٩٠ عشرة.
 - « السلوك يعطى له وزن نسبي بقيمة «١١ واحد.

وهذه الأوزان تمثل ثقل كل مكون في تأثيره على الحضارة، والتاريخ الحضاري، والفروق الحضارية بين المراحل والأطوار والحضارات. أي أنها أوزان نسبية للفروق على الأساس النوعي. والفرق النوعي، هو فرق بين شئ وشئ آخر، وليس في درجة الشيء نفسه. وبها يمكن أن يكون الوزن النسبي، هو المعامل الذي يستخدم لتحويل الفروق في النوع، إلى فروق لها كم. ونعالج بذلك الكمية من خلال تأثيرها النوعي والكيفي.

من الجانب الآخر، فإن مدى الفروق في كل مجال يختلف عن المجال الآخر. فالفروق الفردية والتي تمثل مجال الفروق في السلوك، تشمل مدى واسعا للفروق، يصل إلى حالات ودرجات متعددة، بعدد البشر أنفسهم. ثم تكون الفروق بين الجماعات والمجموعات، بعدد أقل، ويعدها الفروق بين المراحل والأطوار الحضارية، وكذلك الفروق بين الحضارات، بعدد محدود، ويسهل حصره حصرا شاملا. عما يعني أن الفروق بين منظومات القيم الحضارية، ينتج عنها عدد محدود من المنظومات، وعندما نصل إلى الفروق في السلوك نصل لعدد من الفروق يصعب حصره. وفي نفس الوقت، فإن الفروق في منظومة القيم أكثر تأثيرا من الفروق في السلوك. وهكذا يتصاعد التأثير النوعي، مع انخفاض التباينات عددا، وتزيد التباينات كلما اتجهنا إلى الفروق الكمية. الكم له مقادير تتعدد، أما الكيف ومن ثم النوع، لهما بناءات أقل، أي تكوينات كلية.

من جانب آخر، نحتاج لاكتشاف هذه التباينات داخل الحضارة وبين الخضارات وبين الحضارة وبين الحضارات، للتعرف على مدى هذا التباين، داخليا وخارجيا. فالفروق السلوكية، ثميز الأفراد، كل فرد من أفراد الشعب أو الأماد، ومنها نصل إلى أغاط سلوكية بعدد الأفراد، ثم نستخرج منها الأغاط

العامة التي تصنف هؤلاء الأفراد في فئات. وعلى هذا المستوى، لا يكون الفرق بين خصارة وأخرى، أو بين شعبين أو أمتين، فرقا ملحوظا، لأن التباين بين أفراد شعب أكبر من التباين بين الشعبين. وهو ما ينتج من وجود تباينات متعددة داخل الحضارة، وتتكرر هذه التباينات السلوكية داخل الحضارة الأخرى. وكذلك تكون الفروق السلوكية داخل الحضارة الأحرى، ما الفروق السلوكية داخل الحضارة أواحدة ذات درجة عالية من التباين الفردي، عما يجعلها أكثر من التباين بين حضارة وأخرى في الفروق السلوكية. نخلص من هذا أن التباين السلوكي، يزيد داخل الجماعة أو الحضارة عن التباين بين الحضارات، وبهذا يكون التباين الداخلي أعلى من التباين الخارجي. وهو تباين كمي في مجله.

وفي مستوى التباين الثقافي، بين المجموعات والجماعات في الحضارة الواحدة، يكون التباين بين جماعة وأخرى تباينا كيفيا. أما التباين الكمي السلوكي بين الجماعات، فيكون تباينا أكبر داخل الجماعة، وأقل بين الجماعات. وإذا قارنا بين مجموعات تتمي لحضارة أخرى، سنجد أن الفروق تأخل منحى آخر، حيث يكون الفرق الكيفي بين جماعات الحضارة الواحدة، أقل من الفرق الكيفي بين جماعات حضارة أخرى.

وبنفس المعنى، فبإن الفسرق بين المراحل الحسسارية، أي في البناء المعسرفي والثقافي، وهو فرق نوعي، يكون أقل من الفرق بين الحضارات، والذي يكون فرقا في النظومة الحضارية المتكاملة، أي منظومة القيم. فكلما ابتعدنا عن دراسة الفروق الكمية السلوكية، وبدأنا في الفروق النوعية والكيفية، والتي تتعلق بالشقافة والمعروة، نجد أن الفروق بين منظومات القيم بين الحضارات، عمثل فرقا جوهريا ودالا، بحيث يجعل الفروق الانحرى، بين الجماعات أو المراحل الحضارية أو الأوار الحضارية أو

وبهذا نجد أن الفروق الكمية، داخل الجماعات أعلى منها بين الجماعات، أما الفروق الكيفية أي فروق القيم، داخل الجماعات والحضارات، أقل منها بين الحضارات. وهنا تكون الفروق الكمية داخلية في الأساس، أما الفروق النوعية فهي خارجية أساسا. وعندما نحاول معرفة الفروق بين الأفراد، علينا أن نركز على الفروق الكمية، أما عندما نحاول معرفة الفروق بين المجموعات أو الجماعات أو الشعوب والأم، أو المراحل والأطوار الحضارية، فتكون الفروق في الثقافة ومن ثم القيم، وهي الفروق النوعية والكيفية بدرجاتها المختلفة، هي الوسيلة المناسبة للقياس.

وهنا نلاحظ أن الفروق السلوكية، غنل مستوى من الفعل العيني المباشر، وهي أهر لتاثر بموامل الوراثة، والتكوين الجسماني، وخصائص الجهاز العصبي. أما الفروق في منظومة القيم، فتمثل مستوى من التجريد، يتأثر بالوجدان والتخيل والتفكير، ويرتبط بالمعنى واللغة. السلوك إذن يبدأ من المادي ويتأثر به، ويبنى على الأساس الجبيعي للأرض. أما منظومة الأساس الجبيعي للأرض. أما منظومة القيم فتمثل المنتج الإنساني المركب والمعنوي، اللي أنتجه شعب أو أمة، عبر عملية معقدة من التكيف والإدراك والتعلم، واثر فيه الإنسان والمجموع، بالقدرة الإنساني المتحرن المعانى والصور والأفكار.

وقياس الفروق السلوكية يقترب من القياس الكمي المادي ويتأثر به. ومن ذلك نعرف القياس الكمي بأنه قياس للخصائص المادية للأشباء أو للسلوك أو للبناء الجسماني الإنساني، سواء خصائصه البيولوجية الجسمانية، أو خصائصه النفسية السلوكية. أما قياس منظومة القيم فهو قياس كيفي، أي أنه تسجيل لبناء القيم، ورسم لملامح البناء، ثم مقارنة الأبنية المختلفة بعضها ببعض، بوصفها بناءات وليست أجزاء، فهو ليس قياسا لكم ما يوجد من كل عنصر، بل رصدا لبناء بكل مكوناته، والعلاقات ينها، وخصائصه كيناء.

وفي الحضارة المادية، والتي تغلب عليها منظومة القيم المادية، تجد اهتماما كبيرا بالدراسات السلوكية والقياسات الكمية، التي تستلهم فكرة القياس نفسها من عملية قياس المادة، وتعمم هذا النموذج القياسي على الظراهر الإنسانية والحضارية والثقافية. عا يجعل النموذج العلمي في الغرب، عيل لتجاهل الفروق الكيفية ضمن التفاضي عن المعنى في المضمون الحضاري، وفي تصورنا أن الروية المناسبة للحضارات، وكذلك للعلم الإنساني، هي تلك التي تتكامل فيها عناصر الظاهرة الإنسانية، ويكون القياس لكل جانب من جوانب الظاهرة، وحسب طبيعة هذا الجانب، فيأتي القياس كميا لما هو من المادة وخصائصها، ويكون قياسا كيفيا ونوعيا لما هو من المادة وخصائصها، ويكون قياسا كيفيا ونوعيا لما هو من المادة وخصائصها، ويكون قياسا كيفيا ونوعيا لما هو من المادة رائد كذلك فإن التركيز على جانب

واحد من جوانب التباين، أو التركيز على التباين بين الأفراد دون التباين بين المخراد دون التباين بين الحصاحات، يؤدي إلى صورة غير متكاملة عن التاريخ الحضاري على وجه الخصوص، كما أنه يؤثر سلبا على المدراسات الاجتماعية والإنسانية والحضارية عامة.

الرأسي والأطقي ا

يكنا أن نعبر عن مجمل مسألة الحضارة، تعبيرا شكليا ووصفيا، في غوذج بنائي. يتكون من البناء التحتي، وهو الأساس الطبيعي للأرض، والأساس الجسماني للإنسان، ويناء فوقي يتمثل في منظرمة القيم. ويينهما طبقات بنائية، تتمثل في السلوك وأغاطه والنمط الثقافي أو الثقافة، ويناء الثقافة والمحرفة، ثم القيمة، ومنظومة القيم، وذلك من أسفل إلى أعلى. وعندما ننظر لأمة أو شعب، نكون بصدد يناء رأسي واحد لمنظومة القيم، بداخله بناءات رأسية تتضرع من أعلى لأسفل، من القيمة والبناء الثقافي المعرفي، ثم غط الثقافة ثم أنماط السلوك. وعندما ننظر للحضارات البشرية، نبدأ من منظومات للقيم، ثم تتفرع منها الأبنية التالية لكل منها.

أما عندما ننظر أفقيا لهذا البناء الخضاري، فترى أغاط السلوك السائد سواء داخل حضارة واحدة أو في كل الحضارات، ثم نرى أغاط الثقافة والمعرفة. وبهذا يصبح المنظور الأفقي كاشفا لأغاط السلوك والمعرفة البشرية، بغض النظر عن الحضارات. وهذا المنظور الأفقي، يتعامل مع المشترك البشري، والفروق الكمية بين البشر، في حالة النظر للحضارات البشرية، وأيضا في حالة النظر من داخل حضارة واحدة. وعمل المنظور الأفقي، ناصية النظر الكاشفة للفروق الفردية. أما المنظور الرأسي، فيكشف الفروق بين الجماعات والمجموعات والمراحل والأطوار الحضارية، كذلك الفروق بين الحضارات.

ومع اعتبار أن بناء القيم، بناء رأسيا، كللك نعتبر بناء الأرض رأسيا، من حيث إن البناءات الرأسية تمثل الأسس الأكثر ثباتا وتأثيرا، لهذا نضيف لها البناء الحسماني للإنسان، بوصفه محددا رئيسا في الحالة الإنسانية. وهنا نفرق بين البناء الفوقي، بوصفه من صنع الإنسان، ونتيجة أعماله وتوجهاته، أما بناء الأرض

والبناء الجسماني، فهما من خلق الله. ثم نضيف على ذلك أن الدين من عند الله، وهو يمثل بناء منظومة القيم العليا. فالأساس والغاية النهائية، هما من عند الله، ولكن هذا الأمر يختلف باختلاف الحضارات، حيث النهائية، هما من عند الله، ولكن هذا الأمر يختلف باختلاف الحضارات، حيث يختفي البناء الأعلى الخاص بالعقيدة الدينية من الحضارات التي لا تؤمن بالرسالات السماوية. ويحل محل الدين المعتقدات الوثنية، أو النظريات البشرية، وتصبح بناء أعلى ولكن من صنع الإنسان، ونظن أن الحاجات الأساسية لدى الإنسان، تدفعه إلى البحث عن العقيدة الأساسية في الحياة، والتي يكون لها القدمية الأعلى بين القيم. ولهذا فالحضارات التي لا تؤمن بالرسالات السماوية، تضع لنفسها بديلا بشريا للدين، وتعطي له قدمية وسيادة تناظر مكانة الدين السماوي لدى المؤمنين به، رخم أنه من صنع البشر.

وعلى الجانب الآخر، علينا أن نسجل الظروف والعوامل المؤثرة والعوارض والمتغيرات، وتمثل هده والمتغيرات، والتي لا تمثل بناه ثابتا نسبيا، بقدر ما هي من المتغيرات. وتمثل هده المتغيرات الظرفية والبيئية، من المنظور الأفقي. وفيها ظروف الحياة الخاصة بالفردة كما فيها الظروف التي ير بها شعب أو أمة، بصورة عرضة غير دائمة أو متكررة. وهي عوامل أفقية في تصورنا، لأنها ترتبط بالفروق بين الأفراد، والفروق بين الجماعات أو المراحل الحضارية على التوالي. وهي غالبا ما تكون عوامل مؤثرة على الفروق بين الأفراد، أكثر من تأثيرها على القروق بين الجماعات، والانجيرة تكون أكثر من تأثيرها على الأطوار الحضارية، نعني أن الظروف العارضة، هي بعد أفقي متغير، تأثيرها على الأطوار الحضارية، نعني أن الظروف العارضة، هي بعد أفقي متغير، ويتلك العوارض، تؤثر على الفروق الداخلية والتفصيلية، بدرجة أكبر من تأثيرها على البناءات الأساسية. وعندما يظهر أثر للظروف على المراحل والأطوار على المنادة أي من الشروف العارضة التي تستمر لفترات طويلة الحسارية، فإن هذا الأثريأتي من الظروف العارضة التي تستمر لفترات طويلة نسبيا، دون أن تكون من الظروف العامة المستمرة عير التاريخ.

والظروف والعوامل العارضة، والخاصة، والني تتنوع بين الأفراد، تتفاعل مع البناء الجسماني للإنسان، وتنتج التميز في السلوك والأنماط السلوكية، ويصبح لها الأثر البارز في الفروق الفردية، نتيجة تعدها وتنوعها الشديد. لذلك تصبح هذه العوامل، مثلها مثل الفروق السلوكية نفسها، تتميز بدرجة أعلى من التباين داخل الحضارة الواحدة، عن التباين بين الحضارات. بهلا يكتمل المنظور الأفقي، ليكشف عن الكمي والفردي والمتعدد والخاص، ويميز بين الأفراد، ولا يميز بين الجماعات أو الحضارات.

ومن المنظور الأفقي، تظهر الفروق الكمية الكبيرة، والتي تصل إلى أقصى درجة لها، في الاختلاف بين كل الأفراد، مثل بصمة اليد. ولكنها تتجمع في أغاط ملوكية، ومنها الأغاط الثقافية والمعرفية، وعند هذا المستوى يختفي المنظور الأفقي، ليسود المنظور الرأسي. فمن الفروق الفردية، تتكون الأغاط الجماعية، ومنها يتكون النمط الجمعي العام. لهذا يصبح المنظور الأفقي، كاشفا عن الفروق الفردية، في المستوى السلوكي، أما في مستوى الثقافة والبناء الثقافي والقيمة ومنظومة القيم، فإن المنظور الأفقي، يكشف عن عناصر وأجزاء الثقافة والمعرفة والمقيم، خارج بناءاتها. ومن هذا المستوى، يكن أن نحصر القيم الإنسانية، ولكننا لا نعرف المنظور الأفقي للبناء الفوقي، يفيد من حصر المكونات الثقافية والمعرفية والقيم، المنظور الأفقي للبناء الفوقي، يفيد من حصر المكونات الثقافية والمعرفية والقيم، دون وظيفتها وتركيباتها، وبالتالي دون نتاجها الحضارية.

القياس العرفي :

يختلف مفهوم القياس وأسلوبه، حسب المكون أو الشيء المقاس. وتظهر هذه الاختلافات واضحة، بين قياس الفروق في السلوك وأغاطها، عن قياس الثقافة والبناء الثقافي والقيمة ومنظومة القيم. وبالتالي يختلف القياس للبناء الرأسي عن والبناء الشقية. ومن ذلك نصل للفرق الرئيسي، بين القياس الكمي، وقياس السمات الأفقية. ومن ذلك نصل للفرق الرئيسي، وقياس السلوك وغطه، سنجد أن القياس يعتمد في أساسه على حساب التكرار. وقصيح السمة السائدة، هي السمة الني يتكرر ظهورها في العديد من المواقف والظروف. ويعد هذا أبسط أنواع القياس الكمي، وفيه يكون السلوك السائد هو المتوارد، وهوياس بين شدة عنا المحور الأفقي. ويلي ذلك القياس الكمي للشدة، والذي يقارن بين شدة السمة أو السلوك لذي فرد، مقارنة بالآخرين. وقياس الشدة، قياس للتمادي

والدرجة التي تميز السلوك. فمشلا يمكن قياس العدوانية بمدى تكرار السلوك العدواني، أو بدرجة السلوك العدواني، والتكرار يكون عبر المواقف، والشدة تكون في الموقف الواحد. وهي كلها قياسات للفروق الفردية بين الأفراد، وتعتمد بالتالي على المقارنة بين الأفراد في التكرار والشدة، ومن هذه المقارنة يتحدد المتوسط والوسيط وغيرها من المعاملات الإحصائية.

وهذا المنهج القياسي، يتعامل مع أغاط السلوك في شكلها المفرد، محددا السلوك الواحد وقياسه، ثم يصل إلى قياس النمط السلوكي، وهو مجموعة السلوك المتشابه في أسسها السلوكية أو البيولوجية. وهكذا يتطور القياس من التكوار إلى الشدة، ثم من السلوك إلى النمط السلوكي. ويغطي هذا المجال السلوكي، السلوك الأولي التلقائي، أو السلوك اللاإرادي، والمستويات الجسمانية (البيولوجية) من السلوك الاي ذلك السلوك الحسي، والإدراك. وفي المستويات الأكسر تركيبا، يأتي السلوك الاجتماعي والوجداني، والسلوك في بيئة العمل والتعليم والأسرة، وفيرها من الجوانب السلوكية.

ومن دراسة الإدراك، بوصفه سلوكا وغطا، نصل إلى قياس السلوك المعرفي، أي حملية التفكير والتخيل، وغيرها من العمليات العقلية. ونصل من خلال قياسات العمليات المحرفية، إلى الأغاط المعرفية، أي أغاط التفكير والتخيل والإبداع، وغيرها. وهي تمثل مسترى أو طبقة أعلى من أغاط السلوك، حيث نعتبر الأكثر تعقيدا وعمومية بوصفه طبقة أعلى . وعند هذا الحد، نقترب من الثقافة، من خلال قيام الاثميامات والتفضيل والميول، من حيث تكرارها وشدتها. وهو المستوى الأخير، الذي يقف عنده فكرة القياس الكمي المعتمد على التكرار والشدة.

وفي هذا المستوى الكمي القياسي، كان القياس لتكرار الشيء أو شدة وجوده، وبالتالي يصبح الاختلاف بين الأفراد، فيما لديهم من هذا الشيء أو السمة. حيث تزيد درجة التكرار لدى فرد على آخر، أو تزيد درجة الشدة. وفي الكثير من الأحيان، لا نجد تميزاً واضحًا بين الشدة والتكرار، وذلك نظرا لغلبة الفكرة الكمية المادية، والتي تناصر حساب التكرار، لأنه عد مباشر عيني. مما يكون على حساب أهمية قياس شدة السلوك، حيث إن تكرار السلوك، قد لا يعبر عن شدته. فمثلا

يمكن أن يكون الفرد عيل للسلوك العدواني، ولكن شدة السلوك تجعله في مراحل بعيدة عن السلوك العدواني الإجرامي، أو العنف المفرط، في حين قد عيل شخص آخر للسلوك العدواني الإجرامي، دون أن يكون السلوك متكررا بنفس اللدرجة. وغياب قياس الشدة، عمل في النهاية، بعدا عن القياس الكمي الذي يقترب بدرجة محدودة من القياس الكيفي، خاصة عندما نتناول قياس الشدة في النمط المعرفي، وفي الاتجاهات والميول.

وعندما نصل لمستوى الثقافة ، ونتعرض للأفكار والمفاهيم ، وبالتالي للإدراك في المستوى المجرد، سنجد أن القياس الكمي غير نافع في هذا المستوى . كما يلاحظ أن العلم الغربي الاجتماعي والإنساني المعاصر ، يتجاهل كثيرا هذا المستوى، ويركز أكثر على المستويات الأدنى القابلة للقياس الكمي التكراري ، والمقصود هذا أن الأفكار لا تقاس بحدى تكرارها أو شدتها ، بل تقاس الفكرة أولا من حيث وجودها وتكوينها . وهنا نصل إلى البناء المرأسي ، والفروق بين الجماعات ، وبالتالي الفروق بين الجماعات، وبالتالي الفروق بين الحضارات في المستوى الأعلى . ونكون بصدد موضوع للقياس الكيفي والذوى يحتاج بالتالي لتعريفه .

والقياس النوعي، هو القياس المعرفي، والذي يقيس الفكرة على غيرها من الأفكار، لاكتشاف تكوينها. فالقياس المعرفي، يهدف أولا لتحديد المكون المراد قياسه، تحديدا لخصائصه وعناصره ومفرداته. ثم نقيس التكوين في حد ذاته، وهو الجانب الأساسي في القياس المعرفي. أي أننا بصدد تحديد بناء معنوي، ومعرفة مكوناته، ثم قياس التكوين العام له. ومن خلال البناءات المعرفية التي يتم التوصل لها، يكون القياس المعرفي قياسا لما يوجد من بناءات لدى كل جماعة أو مجموعة. عما يعني أننا بصدد قياس لبناءات متميزة عن بعضها البعض، وبعد تحديدها نحدد ما يوجد منها وما لا يوجد لدى هذه الجماعة أو تلك. وبهذا نصل للمكونات الثقافية التي غيز الجماعات عن بعضها البعض،

وهذا العمل ليس ملاحظة أو استنتاجا فقط، بل هو أيضا قياس. فهذا العمل يبدأ بالملاحظة التي تكتشف الفكرة أو المكون المعرفي، ثم يتم قياس الفكرة على الأفكار الأخرى، لكشف خصائص بنائها الداخلي. فالقياس المقارن المعرفي، هو وسيلة مهمة لتحديد خصائص كل مكون، وتمييز تركيبه، وهو قياس لدلالة الفكرة

مقارنة بدلالات الأفكار الأخرى. ونظن أن المقارنة القياسية المعرفية، هي القادرة على كشف المفاهيم والأفكار، لأن اكتشاف الفكرة، والمعنى، اكتشاف لمضمون ليس له وجود عيني، مما يجعل المقارنة القياسية، وسيلة للاستنباط والاستدلال المنهجي المقنن.

والأمر لا يقف عند اكتشاف الفكرة وقياسها على الأفكار الأخرى، بل يصل إلى مرحلة مهمة عند قياس البناء الثقافي . حيث يكون القياس لمكونات البناء الثقافي من الأفكار والمفاهيم وغيرها، قياسا لكل مكون منها بالمقارنة بالمكونات الأخرى، منا الأفكار والمفاهيم وغيرها، قياسا لكل مكون منها بالمقارنة بالمكونات الأحرى، في علاقتها ببعضها البعض. ونعتبر هذا القياس، قياسا للعلاقات الداخلية للبناء، والتي تمدد وظيفة كل مكون بالمقارنة بالمكونات الأخرى، كما تحدد معنى كل مكون والذي يكتسبه من علاقاته بالمكونات الأخرى، ثم قياس مستويات السيادة والهرمية للأفكار، والتي تكشف عن البناء الهرمي الداخلي.

وبهذا نصل إلى قياس معرفي، للثقافة من حيث مكوناتها، ثم البناء الثقافي بوصفه منظومة متكاملة. وعلى نفس النهج، ندرس القيم كمكونات فريدة، ونقيسها على القيم الأخرى، ثم نقيس منظومة القيم والعلاقات الداخلية والبناء الهرمي لها. ونخلص من هذا إلى قياس للكليات، وصفها بناءات لها مدلولها في حالتها الكلية، وتفقد دلالتها إذا تم تجزيها، وتلك قضية مهمة، حيث غلب على الفكر العلمي الغربي، النزعة للجزئية، مما جعل السائد في التراث العلمي الغربي، النزعة للجزئية، مما جعل السائد في التراث العلمي الغربي، هو تناول الثقافة والحضارة والقيم، من خلال تحويلها إلى أجزاء أقرب إلى السلوك، ثم دراستها كميا. ولهذا تختفي المكونات المعرفية والثقافية والحضارية، من علوم مثل علم الاجتماع وعلم النفس، وتتحول إلى أجزاء أقرب إلى النمط السلوكي، وتفقد بالتالي مضمونها المعني»، وتتحول إلى الشكل العيني المباشر. وكان النزعة الجزئية في العلم الغربي، هي في التحليل الأخير، تقويل للمعني إلى شكله المادي الأولي، عما يجعله عينيا، ويفقده التميز المعنوي، وتتشابه نتيجة لذلك العيني دالمعني والخضاري.

وهنا نقابل بين مستويات أو طبقات المعرفة، ونرى أنها تبدأ بالجزء والمادة والعيني، كما تبدأ بالجسماني والطبيعي، والقياس الكمي للتكرار. ثم نصل لطبقة أعلى، تمثل الأنماط، وفيها تصنيف للمستوى الأول، وقياس كمي، يحتاج أكثر لقياس الشدة عن قياس التكرار. وعندما نتتقل إلى المستويات الأعلى والمركبة، نصل للمستوى المعنوي، وللكليات والتي تتكون عناصرها من مكونات كلية صخرى، لا من أجزاء، مما يحتاج إلى القياس المعرفي، حتى نحافظ على الطبيعة الكلية لموضوع القياس، وكذلك نحافظ على طبيعته المعنوية والمعرفية.

وعلى مستوى منظومة القيم، نقيس البناءات في الحضارات المختلفة، بوصفها مكونات مستقلة عن بعضها، وليست درجات من شيء واحد. فنميز منظومة القيم الخاصة بكل حضارة، ونكتشف فروق البناء والوظيفة والمضمون. وفي الحضارة الواحدة، ندرس منظومة القيم الخاصة بها، لدى الجماعات التي تنتمي لهاه الخضارة. ويكون هذا قياسا لمدي وجود منظومة القيم لدي كل جماعة، وهو قياس مقارن للمنظومة العامة السائدة في الحضارة، مع وجودها الواقعي والفعلي داخل الجماعات، ويمكن بالتالي قياس مدى وجود هذه المنظومة، من خلال القياس المعرفي المقارن لدى الأفراد. وبالمثل نقيس البناء الثقافي، عبر المراحل الحضارية، ثم نقيس الثقافة عبر الجماعات في اللحظة الراهنة. وكلما وصلنا إلى الجوانب المتغيرة، والتي تكون أقل عمومية، نكون بصدد قياس التغير عبر الزمن أو عبر الجماعات، وهو قياس للتباين الداخلي. وهنا نقترب من نوع من القياس، يجمع القياس المعرفي، وقياس الشدة. حيث إن التغير عبر الزمن، أو عبر الجماعات والمجموعات داخل الأمة أو الشعب، عثل تغيرا في المكون أو الكليات الصغرى، أو التكوين العام، أو الكليات الكبرى، كما يمثل تغيرا في الوزن النسبي للكليات الصغري داخل الكليات الكبري. وهذا الوزن النسبي، عِثْل نوعا من قياس الشدة، وهو بهذا قياس للمكون نفسه عبر الزمن أو الجماعات. عما يجعل قياس الشدة، يأتي بعد القياس المعرفي، أي أننا نقيس المكون معرفيا، ثم التكوين العام، حتى نصل إلى بناء مقاس، فنقيس التغير فيه، داخل نفس إطاره وسياقه ومحيطه، من خلال قياس الوزن النسبي أو الوزن الكيفي لكل مكون فيه، وعلاقات المكونات ببعض. وبالتالي يكون القياس الذي يعتمد على الوزن النسبي أو الشدة قياسا للمكون من داخله.

ومثال ذلك، أن يكون اكتشاف قيمة العدل في الحضارات الإنسانية، من خلال التياس المعرفي الذي يكتشف بناءات هذه القيمة في كل حضارة، ثم تقاس القيمة داخل كل منظومة حضارية على حدة، لتحليد علاقاتها بالقيم الأخرى. ويتاح لمنا أن نقيس منظومات القيم، قياسا معرفيا يقارن بناء بآخر. وعندما نصل إلى فكرة المعدل، أو ثقافته، على المستوى الفرحي، نقيس الفكرة عبر الجماعات، أو حبر المراحل الحضارية، وهنا نقارن وزنها وتغيره من جماعة لأخرى، أو عبر الزمن، أما أو الزمن فكرة العدل لدى جماعة تتمي لحضارة ومجموعة تتمي لحضارة أخرى، وهنا لا تصلح أخرى، فنكون قد عدنا للقياس المعرفي، والمقارنة بين بناء وآخر. وهنا لا تصلح المقارنات والقياسات الكمية الأفقية، التي تنزع الفكرة من تكوينها الكلي، ومن الكيات الكبرى التي تتمي لها، ثم تقارنها عبر الحضارات والثقافات، بوصفها ذات وجود كمي. ففي هذه الحالة، تكون الفكرة قد فقدت معناها، والحقيقة أنها تكون قد أخذت معناها من حضارة محددة، لتصبح مفهوما للقياس على حضارات أخرى لم تأت منها، وهو قياس متحيز.

ونظن أن الغالب في العلم الغربي، أنه حدد عددا من المكونات والمفاهيم المتحيزة لنموذجه الحضاري، واعتبرها صالحة للقياس الكمي عبر الحضارات. وهنا أصبح القياس الكمي للمفهوم خارج مجاله. أي أننا نقيس المفهوم في بيئة، قبل التحقق من وجوده أصلا فيها، ونعني وجوده بنفس المعنى والتكوين الكلي. لهذا نؤكد على أن القياس للشدة والوزن النسبي، قياس للموجود بالفعل، لتحديد درجة وجوده، بعد تحديد وجوده بالقياس المعرفي.

أما أغاط السلوك، فهي ذات طبيعة مختلفة، من حيث إن الأغاط العامة توجد لدى الإنسان بحكم تكوينه الإنساني، فالغضب انفعال الإنساني عام لدى الجميع. وبالتالي يمكن دراسة هذه الخصائص أفقيا لدى الناس عبر الجماعات والثقافات والخضارات. ولكن حتى في هذا المستوى، نقع في تحديد المفاهيم بأسلوب متحيز حضاري، عا يجعلنا ننتقل من المستوى السلوكي الأدنى إلى المستوى الثقافي الأعلى. ولهذا مثلا، نجد مشكلة في مفهوم العدوانية، لأن العدوانية في الحضارة

الغربية بعضها مفيد وبعضها غير مفيد، أما في الخضارة العربية الإسلامية، فكلها غير مفيدة. ورغم أن جانبا من العدوانية، يعد سلوكا عينيا يسود بين الناس، مثل استخدام العنف البدني، إلا أن وضع المفهوم ومحاولة قياسه، تجعله في الغالب يأتي معبرا عن معنى ثقافي أكثر تعقيدا، فيصبح بذلك مفهوما يحتاج للقياس المعرفي النوعي، ويحتاج بالتالي للتحقق من وجوده وتكوينه، وعلاقته بالمكونات الأعلى منه.

لهذا نرى أن القياس المعرفي، هو الأساس في العلم الاجتماعي والإنساني، ومنه نحدد المكونات الثقافية ومنظومات القيم، والتي تمثل الأساس الذي يمكن من خلاله قياس الظواهر الاجتماعية وغيرها. وبذلك نتصور أن المعرفة الحضارية والإنسانية في مستوياتها المختلفة، من الأدنى للأعلى، ومن الأفقي للرأسي، يجب أن تتكامل داخل منظومة معرفية علمية واحدة. والرؤية المتكاملة، تتيح الفهم الأعمى للإنسان، الذي نراه كلا غير قابل للتجزئة، وأن التجزئة في حد ذاتها، تفقده إنسانيته وتحوله إلى شمع.

القياس التفاعلي :

إن القياس المعرفي، بالمعنى السابق، يقترب ويلاثم القياس التفاعلي، أكثر من القياس المكانيكي، أي القياس في علم الكيمياء، وليس القياس في علم المكانيكا. وهو ما يؤدي إلى فهم العلاقات فهما كيميائيا تفاعليا، حيث ينتج من اندماج الأجزاء مكونات تختلف بقدر اختلاف درجات الاندماج وعناصره ومقاديره، لتصل لحد لا نهائي من الاحتمالات المكنة، والتي تختلف فيما بينها في التأثير والوظيفة، رخم أنها تأتى من عناصر مشتركة.

وهنا نتكلم عن علاقة الأجزاء بالكل. حيث يتراوح النظر لهذه القضية، من القول بأن مجموع الأجزاء القول بأن مجموع الأجزاء. القول بأن مجموع الأجزاء. ونحاول التأكيد هنا، على أن الكل لا يساوي الأجزاء، بل يتجاوزها ويختلف عنها، ولا يوجد في خصائصها، بل يوجد في ذاته. وكلما تفاعلت الأجزاء مع بعضها، كلما نصل لكليات جديدة، تختلف عن بعضها البعض، وتختلف عن

الأجزاء. وتبقى علاقة بين الكل والأجزاء، ولكنها علاقة تحول الجزء إلى مكون في الكل، وتحوله إلى مكون آخر في كل آخر.

وهذه التفاعلية تصل بنا إلى ثراء التجربة البشرية ، وإلى تميزها وتنوعها. ومنها تتكون الخصوصية الحضارية ، والتي تكون نتاجا للتفاعل غير النمطي بين المكونات والأجزاء الإنسانية والطبيعية والظرفية . فرغم التشابه بين بعض الأجزاء في بعض الحالات ، إلا أن النتاج النهائي يحمل خصوصية التفاعل وبيئته .

الفصل الثاني الحضارة في الكان والزمان

من خلال النظر للحضارات البشرية، بوصفها نماذج ومنظومات حضارية متعددة، يمكن أن نصنف تلك الحضارات إلى فئاتها الكبرى، ولكن علينا في البداية، أن ننظر إلى المدى الجغرافي للحضارة، في علاقته بالمدى الجغرافي للسياسة وللدولة. فهناك فرق معتبر بين حدود السياسة وحدود الحضارة، لأن حدود السياسة من الدولة وسلطتها، أما حدود الحضارة فهي من التشابه والتداخل بين الأغاط والنماذج الحضارية، فيمكن أن نجد بعض الدول المستقلة عن بعضها البعض، ولكنها تتمي إلى محيط حضاري واحد، فانتماء عدد من الدول إلى محيط حضاري واحد، لايؤدي بالضرورة إلى توحدها سياسيا، وأكثر من هذا، يمكن أن تنشب الصراعات بين الدول التي تتمي لحضارة واحدة أو محيط حضاري واحد، لأن التشابه الحضاري، أو حتى الوحدة الحضارية لاتمنع من قيام النزاعات داخل إطار هذه الوحدة الحضارية.

و يكننا أن نفهم ذلك من خلال الحياة اليومية الطبيعية ، فالصراع بين الأفراد ، لا ينتج من الاختلاف بينهم ، ولا يمتنع بسبب الاتفاق بينهم . كذلك فإن أي شكل للوحدة الاجتماعية بين مجموعة من الأفراد ، لا يحدث بالفرورة بسبب اتفاقهم الثقافي . وهنا نؤكد على أن الوحدة والتشتت والصراعات ، بين الدول والأنظمة السياسية ، تتشكل في ضوء العديد من الاعتبارات السياسية والاقتصادية ، وكذلك يتحكم فيها طبيعة النظم والنخب الحاكمة والعلاقات الدولية ، وغيرها من المتغيرات المهامة . ولهذا تتفق الدول أو تختلف ، وتتحد أو تتفرق ، نتيجة العديد من الظروف المعقدة ، ولكن هذا يحدث في مياق حضاري ، قد يكون سياقا واحدا أو سياقا متعددا. ونظن أن أشكال الاتفاق والاختلاف بين الدول، تتغير من حيث تكوينها ومآلها، بسبب اتفاقها أو عدم اتفاقها في المسألة الحضارية. فالدول التي تتصارع معا، وهي تنتمي لحضارة واحدة، تختلف في صراعها عن الدول التي تختلف حضاريا. وهذا الاختلاف ليس له اتجاه واحد، ولا نستطيع القول مثلا، أن صراع الدول المختلفة حضاريا.

ولكن إذا بدأنا بالوحدة أو التعاون بين الدول، يمكن القول بأن العلاقات بين الدول التي تنتمي لمشترك حضاري واحد، يمكن أن تصل إلى درجات من الوحدة والاتفاق والتعاون، يصعب على الدول التي تنتمي إلى حضارات مختلفة أن تصل لها. وينفس المعنى نقول، أن الدول التي تنتمي إلى حضارات مختلفة، يمكنها أن تصل إلى درجات من الصراع التاريخي المستمر، يصعب على الدول التي تنتمي إلى مشترك حضاري واحد أن تصل لها. فالمشترك الحضاري ييسر التعاون أو الوحدة، والاختلاف الحضاري يسر التعاون أو

وبمعنى آخر، يمكن القول بأن الوحدة بين الدول التي تتتمي المشترك حضاري واحد، تختلف عن التعاون بين دول لاتتتمي المشترك حضاري واحد، في أن الأولى لديها أسس حضارية ولوحدة، أما الثانية فليس فيها أسس حضارية. وبالتالي يكون التعاون بين الدول المختلفة في الحضارة، على أسس من السياسة والمصالح وغيرها، دون أن تكون للحضارة دور فيه، وبنفس المعنى نتصور أن الحروب داخل المشترك الحضاري، تختلف في مصيرها، عن الحروب خارج المشترك الحضاري، لأن المشترك الحضاري يكون المأل التاريخي الواحد الذي يجعل أطراف الصراع تشعر في لحظة ما أن مصيرها واحد، وأن صراعها يضر الجميع. وفي المقابل يكون الصراع خارج المشترك الحضاري عكنا بصورة أكبر وفي حدود أوسع، لأنه صراع يسمح بأن تختلف النتائج بين طرفيه، فيكون طرف منهما خاسر، والآخر يكسب

ولهذا يصبح اكتشاف المشتركات الحضارية الكبرى في العالم، واحدا من الأساليب المهمة التي تساعد في الدراسات المستقبلية، ومعرفة اتجاهات الصراع العالمي. خاصة أننا يمكن أن نكتشف من خلال المشترك الحضاري مدى التباين والاختلاف بين مشترك وأخر، ومدى التعارض بينهما، والمساحات المتاحة للتعاون والمساخة بين هذه المشتركات. فكلما كانت المشتركات الحضارية الكبرى على تمارض واختلاف، وكلما كانت مكوناتها الثقافية والمعرفية قابلة للصدام، كلما كان الصراع بين هذه المناطق الحضارية عكنا. ولكن لانقول أن هناك صراعا حتميا، بل هي فقط درجات من الإمكانية والاحتمالية.

وبصورة عامة ، عثل المشترك الخضاري ، أحد الأسس المهمة لفهم الصراعات الحالية وتوقع نتائجها ، وكذلك التنبؤ بالصراعات المستقبلية ، وتحديد إمكانيات التعاون والترحد بين الدول ، وتحديد مصيرها المستقبلي . فالمشترك الحضاري ، يعد عثلا لطبيعة الإنسان والمكان ، تمثيلا لجوانبها الاجتماعية والمعرفية والثقافية . وهو مايقابل الدراسات الخاصة بطبيعة الأرض ، ومدى تأثيرها على قيام الدول ، من حيث تواصلها ، أو تأثيرها على الحروب من حيث ظروف الصراع في علاقته بالمناخ والثوبة وغيرها من الموامل . فمسرح عمليات الصراعات العسكرية ، هو الأرض والجو ، والطرق ، والعوائق الطبيعية ، وبالمثل نقول أن مسرح التفاعلات الإنسانية ، هو المشترك الحضاري . وهو ما يختلف عن أدوات الصراع وعناصره ، فالمشترك الخضاري . وهو ما يختلف عن أدوات الصراع وعناصره ، فالمشترك الخضاري ، عثل مسرحا تتحرك عليه الأنظمة والمؤسسات والقوى وغيرها من الفعاليات الإجتماعية والسياسية .

وبهذا المعنى، يمكن أن نتصور القوى الفاعلة على المسرح الدولي، وهي تتحوك على أرضية المشتركات الحضارية الكبرى، وكل منها ينتمي بالضرورة إلى واحدة من هذه المشتركات الحضارية، ويمكن أن يكون فاعلا في أرضها، أو خارج ومن الأرض، فيدير الصراع أو التعاون داخل نطاق المشترك الحضاري أو خارجه. ومن طبيعة الفعاليات الاجتماعية والسياسية والدولية، والتي تنتمي إلى مشتركات حضارية بعينها، ثم من طبيعة المكان الذي يشهد فعلها، وعلاقة المشترك الحضاري للها المكان بالمشترك الحضاري على أساس ما إذا كانت أفعالا داخلية أو خارجية بالنسبة للمشترك الحضاري، وأيضا ما إذا كانت أتشمي إلى مشتركات خضارية متقاردة أو متناعدة.

نخلص من هذا أن المشترك الحضاري، يوجد على حدود الجغرافية، ويصنع حدودا أخرى غيرها، هي حدود المشترك الحضاري، وعلى مساحة هذا المشترك، تقوم الصراعات، كما يحدث التعاون والتوحد، للعديد من الأسباب، ولكن دور المشترك الحضارى فيما يحدث لاينيب، ولا يمكن تجاهله.

وبالطبع فإن تحديد المشترك الحضاري، يعتمد على تصور افتراضي، يتأثر بالتاريخ والحاضر، من خلال كشف المصير الحضاري الواحد، وتحديد رقعة ومساحة هذا المآل الحضاري المشترك. والأهم من ذلك، هو اكتشاف الجوهر الحضاري الأعلى والمجرد، والذي نظته بثيابة النابت من الحضارة. فالثابت من الحضارة عبر الحضارة عبر الحضارة عبر الجموعات والجماعات التي تنتهي لها. فالثابت هو المشترك مراحلها، وكذلك عبر المجموعات والجماعات التي تنتهي لها. فالثابت هو المشترك الحضاري، الذي يربط الحضارة عبر الزمان، ويحدد تواصلها ومساحتها في المكان. وكلما كان نظرنا للحضارة جزئيا كلما اكتشفنا الاختلافات، وغابت عنا مساحات الاتفاق، فلا نستطيع اكتشاف المشترك الحضاري، ولا اكتشاف الحضارة.

ومن جانب آخر، فإن حدود المسترك الحضاري، ليست حدودا قاطعة، بل مرجحة. فلا يمكن تصور خريطة المسترك الحضاري، بنفس الصورة التي تكون عليها خرائط الدول. فالمشترك الحضاري، تصور افتراضي، وفي حالة تفاعل، لهذا نظن أن له حدودا تقريبية. وهذه المسألة تظهر أساسا على حدود المشتركات الحضارية، فطبيعة هذه الحدود تختلف عن الحدود السياسية، اختلافا كبيرا. فعلى حدود المسترك الحضاري، مجد المساحات البينية، التي تتداخل فيها أطراف المشتركات الحضارية، بحيث تكون مناطق الحدود مساحة للتداخل بين المشتركات الحضارية.

وفي نفس الوقت، فإن الحدود البينية بين المشتركات الحضارية، هي المساحة التي تشهد النقل التدريجي بين المشتركات الحضارية، أو قد تشهد على الانقطاع بين مشترك وآخر، رخم وجود حدود مشتركة بينهما. ومن هذه المساحات البينية، تظهر النماذج البينية للحضارات، والتي تشرح أحيانا العلاقات بين نموذج وآخر، من خلال فهم النماذج البينية لهما. وهذه الصورة في مجملها، تجعلنا نتصور أن هناك مشتركات حضارية أساسية في العالم، وبينها حضارات بينية تكون نموذجا رابطا بين مشترك وآخر. والحقيقة أن التصور العام لتاريخ البشرية الحضاري، يوحي بأن بعض المستركات الحضارية الكبرى، كان لها السيادة على التاريخ البشري، خاصة بقدر انتماثها للعالم القديم. ومن هذه المستركات الكبرى، يمكن أن نرسم الحريطة الحضارية للعالم، ومنع من المناطق البينية. ولكن هذه الخريطة في كل الحالات خريطة موقتة، لأنها لايمكن أن تكون خريطة نهائية أو شاملة للمشتركات الحضارية الكبرى، بقدر ما ستكون خريطة جزئية أو مرحلية، لبعض هذه المشتركات. ونتصور أن الحريطة الحضارية الشاملة للتاريخ البشري، تحتاج إلى جهد جماعي منظم، كما تحتاج لمعرفة العديد من المعلومات عن الأشكال البدائية الأولى، وحضارات ما قبل التاريخ.

المشترك والنموذج الحضاريء

من المهم أن تحدد معنى للمشترك الخضاري، في علاقته بالنموذج الخضاري. و و عينى آخر، علينا أن نحدد معنى المشترك الخضاري، في علاقته بالكيانات والدول، والجماعات أو المجموعات، والشعوب أو الأم، التي تنتمي له، وهل المشترك الحضاري هو حضارة واحدة بالمعنى الحرفي للكلمة. نعتقد أن التاريخ الحضاري البشري من التنوع والتعقيد، عما يسمح لنا بتناول الحضارة على أكثر من مستوى، حتى لاتتناولها على مستوى شديد المحمومية، أو مستوى شديد الحصوصية. فالمفضل في تصورنا أن تتكامل المستويات التي ندرس عليها الظاهرة الحضارية، عا يسمح باكتشاف الاتفاق والتباين والاختلاف في كل المستويات.

ونقصد من المشترك الحضاري، أنه إطار حضاري عام، يشمل لاحضارات، بل غاذج حضارية مشتركة، أي بينها مشترك وتداخل. وهي ليست حضارات متشابهة، بل حضارات بينها مشترك يجمعها، فيقيم الروابط والتداخل بينها، ويجعل نماذجها الحضارية من أصل واحد. ولكن من الجانب الآخر، سنجد أن الحضارة والنموذج الحضاري، تتفرع إلى وحدات أصغر منها، مثل البناءات الثقافية والثقافة. مما يحتاج لتحديد الملاقة بين الأصول والفروع، وإذا بدأنا بالمشترك الحضاري، فنجد أنه في التعريف الأول، يمثل الخريطة العامة للحضارة، أي النطاق المكاني للمشترك العام. فهو المحيط الذي يسود فيه نماذج حضارية من جنس واحد، تتعدد كنماذج، ولكنها تتفق في الأصل أو الجذر الحضاري.

وبهذا يكون المشترك الحضاري، قاتما على العقيدة الخضارية الأساسية، والتي تمثل جوهر الفكرة المجردة للحضارة. وهي في الوقت نفسه جوهر منظومة القيم المجردة التي تعرف الحضارة. فإذا كنا بصدد منظومة قيم، تعرف حضارة ما، فإن المشترك الحضاري، هو المحيط المكاني الحضاري، الذي تسود فيه العقيدة الجوهرية الحضارية، التي توجد في هذا النموذج الحضاري، أو في منظومة القيم، بجانب وجودها في منظومات أخرى للقيم، أي في نماذج حضارية أخرى.

وإذا عرفنا منظومة القيم بأنها البناء الهرمي المتكامل للقيم، واللي يمثل الفكرة المجردة والجوهرية للحضارة، تصبح العقيدة الحضارية، هي راس هرم القيم، المميز للمنظومة وحضارتها. فعندما نكون بصدد منظومة للقيم، تتكون من التدين والعدل، كقيم عليا، ثم تليها قيم العمل أو غيرها، ثم قيم أخرى، فسنجد أن جوهر هذه الحضارة، أي عقيدتها، هي التدين والعدل، ومنها تتفوع المنظومة إلى قيم تالية وهكذا، ومن القيم الأعلى يتشكل المشترك الحضاري، وتصبح هذه القيم يمثابة العقيدة الحضاري، وتصبح هذه القيم يمثابة العقيدة الحضارية.

فالمشترك الحضاري بهلذا المعنى، عثل القيم العليا الحاكمة لغيرها من القيم. ويصبح المشترك هنا في الأسس أو الأصل الذي تقوم عليه منظومة القيم. فإذا كانت منظومة للقيم تقوم على التدين، فلا نتصور أن كلاهما يمكن أن ينتمي لمشترك حضاري واحد. أما في حالة منظومة للقيم، عثل التدين أحد مكوناتها، ولكنه ليس المكون الأساسي، ومنظومة أخرى للقيم لا يمثل التدين مكونا فيها، فيمكن أن يكون بينهما مشترك حضاري، لأن الاختلاف ليس في قيمة فرعية داخل المنظومة الحضارية.

فإذا حرفنا الحضارة، والنموذج الحضاري، بأنها تقوم على الفكرة للجردة، وأن الفكرة المجردة هي منظومة القيم، يمكن أن نضيف لذلك أن منظومة القيم تتكون من بناء للقيم، يبدأ من القيم الأساسية، ثم القيم الفرعية، وبينهم علاقات، تحدد معنى القيم الأصلية والفرعية، ودلالة كل منها، والوزن النسبي للقيمة في مواجهة القيم الأعرى. ومن هذا نتصور المشترك الحضاري، بأنه المشترك بين منظومات القيم، والذي يتحقق إذا وجد المشترك في القيم الأساسية، والعلاقات بينها، والوزن النسبي لها تجاه بعضها البعض. فيكون المشترك في القيم الأساسية ومعناها ودلالتها، وبالتالي في أثرها على أرض الواقع، ودورها في الحياة، وكذلك في دورها في المناءات الفرعية الأصغر.

وهكذا يتحقق المشترك الحضاري، ويسمح بوجود مساحة للتباين، تبدأ من منظومة القيم نفسها، أي من الحضارة، في مستوياتها الفرعية، وتتزايد مساحات التباين في المستويات الأدنى. ولهذا يتأثر المسترك الحضاري بالموقف الديني، ومكانة الدين في الحضارة، حيث إن الموقف الديني مبدئي، لحد يجعله مشكلا لجوهر العقيدة الحضارية، مما يؤثر بالتالي على رأس هرم القيم، ومنه يتحدد المشترك الحضاري، ونقصد أن دور الدين في الحضارة، من العوامل المهمة التي تعرفنا بالمشترك الحضاري ومحيطه المكاني، وتساعد في رسم خويطة هذا المشترك.

وحتى نستطيع تلخيص المستويات الأساسية في بناه الحضارة، نحدد هذه المستويات من الأعلى للأدني في:

- ١- جوهر الحضارة، والعقيدة الحضارية، وهي القيم الأساسية العليا. وهو
 المستوى الذي يتشكل في المشترك الحضاري.
- ٢- منظومة القيم، أي النموذج الخضاري، وهي القيم الحاكمة للحضارة،
 والفكرة المجردة، والتي تحدد الأسس الخاصة بالخضارة، وتحكم بناءاتها
 الفرعية.
- ٣- البناء الثقافي، والذي يشمل بناء المعرفة والثقافة، بما فيها من مناهج وطرق وأساليب، وما فيها من أفكار، وهو البناء المميز للمرحلة الحضارية، والذي يكن أن نسميه بناء المرحلة الحضارية. ويمكن أن نميزه عن الثقافة، بأن نسميه البناء المرحلة الحضارية.
- للققافة أو البناءات الفرعية لبناء الثقافة الرئيسي، وهي تمثل الإطار المميز
 للجماعات والمجموعات والفتات داخل الحضارة الواحدة.
 - ٥ ـ الأنماط السلوكية، والتي تميز الأفراد في فتات تصنيفية عامة.
 - ٦. السلوك الخاص، والذي يميز الفرد.

ونعتقد أن الفروق بين النماذج الحضارية داخل المشترك الحضاري، تكون فروقا في القيمة، فهي ليست فروقا بين منظومات للقيم، وهي بهذا تماثل الفروق بين المراحل الحضارية للحضارة الواحدة، وهي تفرق بين نماذج لها مشترك حضاري. ونظن أن هذا التصور يسمح بقدر من المقارنات، والتي تعد أساسا للقياس المعرفي، في مستويات متعددة، وتعدد المستويات في المقارنة، من العام إلى الخاص، يكسب القياس المعرفي قدرة أكبر على التمييز بين المستويات من جانب ومكوناتها من الجانب الآخر، والقياس المعرفي لأنه قياس مقارن، يكتسب من تعدد المستويات قدرة أكبر على التمييز بين الكليات، حيث إن التمييز بينها أصعب من القياس الكعي للأجزاء.

وبهذا يمكن أن نعرف التباين بين النماذج الحضارية للمشترك الحضاري، بأنه تباين أعلى من التباين داخل النموذج الحضاري الواحد، في المرحلة الحضارية الواحدة. ولكنه قد يكون عاثلا للتباين بين المراحل الحضارية للنموذج الواحد، أو يزيد أو يقل عنها، وبالتالي نعتبر التباين بين غاذج المشترك الحضاري أقل من التباين بين الحضارات، وبفارق دال ومؤثر. فيصبح المشترك الحضاري مستوى أعلى من النموذج الحضاري، وأقل من التعدد الحضاري، من حيث الوزن النسبي للفروق المعرفية الحضارية.

المنتح والاستعمار،

أكدنا أن حدود الحضارة، ليست هي بالضرورة حدود الدول، فالأولى حدود للنموذج الحضاري، والثانية حدود سياسية واقتصادية للدول والأنظمة السياسية. والمشترك الحضاري، وهو إطار عام للحضارة، يشمل عددا من الدول. ولكن في حالة الإمبراطورية الكبرى، يكن أن تكون حدود الإمبراطورية مساوية لحدود المشترك الحضاري، أو تزيد عليها. ومثال ذلك الإمبراطورية اليونانية أو الرومانية، وكذلك الدولة العربية الإسلامية، أو السلطنة الإسلامية. وفي عصر الدول الكبرى، الذي امتد لقرون طويلة، كانت حدود الدولة تصل إلى حدود المشترك الحضاري، ثم تتجاوزه إلى دول خارجه.

ويكننا التفرقة بين الدولة التي تصل لحدود المشترك الخضاري، وتلك التي تتجاوز هذه الحدود، بالتفرقة بين الفتح والاستعمار. فالفتح هو التوسع السياسي للدولة في الحدود الجغرافية للمشترك الحضاري. والأمر ليس في جوهره حديث عن الأسلوب الذي يتم الفتح، ومدى استخدام السلاح والقوة، بل هو حديث حول مدى المشترك الحضاري بين المناطق التي يتم فيها الفتح. ولهذا يعد المشترك الحضاري عاملا مهما في تحديد نتائج الفتح. فكلما كان الفتح في حدود المشترك الحضاري، كلما حدث اندماج ملحوظ بين الفاتحين، وأهالي البلاد التي يتم فتحها. وهو الاندماج الذي يؤدي إلى تقلص المسافات بين الفاتح وأهل البلاد المسلوحة. كما يؤدي هذا إلى اختلاط الفاتحين وأهالي البلاد الأصليين، ويسمح بالتزاوج إلى حد قد يصعب بعده التميز بين الفاتحين وأهالي البلاد التي تم فتحها.

ومن الجانب الآخر، فإن فتح البلاد داخل المشترك الحضاري، يؤدي إلى شكل من التوحد، سواء كان سلما أو قصرا. ولأن المشترك الحضاري يجمع أهالي البلاد المنضوية تحت لواء الإمبراطورية، أو الدولة الكبرى، لذلك يصبح الحاكم في نهاية المطاف منتميا إلى الإطار الجامع للأهالي. ويضاف لذلك أن حركة الفتح، لاتحائل استعمار دولة لأخرى، وأكثر من هذا لاتعد فتحا لدولة من قبل دولة أخرى، بل إن الصورة الواقعية للفتح، تجعله فتحا يقوم به حاكم أو طبقة حاكمة لدول وأراض يضمها للدولة التي يحكمها. ولهذا فتاريخ الفتح العربي الإسلامي، لم يكن عملاً من دولة تجاه دول أخرى، ولم يكن الحكم في دولة محددة، بل كان مركز الحكم من موحلة لأخرى. حتى يحكينا القول بأن كل البلاد التي انضوت تحت لواء الفتح كان لها دور في الحكم، وفي مصير السلطنة أو الدولة، وكان بعضها مركزا للحكم، وغم أن الفتح لم يخرج منها.

والأمر لايقف عند هذا المستوى، بل إن هناك مستوى آخر لعملية الفتح ، عندما يعددث الفتح داخل النموذج الحفساري الواحد، وليس في نطاق المشترك الحضاري. لهذا نصف عملية الفتح، بأنها تحدث في مستوين من الاندماج، المستوى الأول يتركز في الفتح الذي يتم داخل خريطة النموذج الحضاري، وفيه يحدث الاندماج الكامل، الذي يصعب بعده معرفة أصول أبناء الأمة، من شدة ماحدث من تزاوج بين أبناء الأقطار المفتوحة. وفي المستوى الثاني، يحدث الفتح

في داخل خريطة المشترك الحضاري، ومعه يحدث قلر أقل من الاندماج، يسمح بالتعايش المشترك الكامل، مع احتفاظ أبناء الأقطار بقدر مميز لأصولهم الأولى.

والفتح في نطاق النموذج الحضاري الواحد، يعد التحقق التاريخي للنموذج الحضاري، وهو بهذا المعنى التجسيد السياسي للوحدة الحضارية الوجودة قبله وبدو نه. وكذلك الفتح في مستوى المشترك الحضاري، فهو تجسيد للمشترك وبدو نه. وكذلك الفتح في مستوى المشترك الحضاري، فهو تجسيد للمشترك يحقق النموذج الحضاري وإلماني والمواقعي المختلفة، والواقعي لهما، ما يؤثر على الوعي بالنموذج الحضاري، وكذلك الوعي بالمشترك الحضاري، وكذلك الوعي بالمشترك الحضاري، وكذلك الوعي بالمشترك حيث يصبح لوحدة الحضارة، بعد أن ينفك عرى المدولة التجمعة، تستمد منه القوة، وتصبح حلما يراود أبناء الحضارة، بعد أن ينفك عرى المدولة الموحدة لهم. إذن، يتحول النموذج الحضاري، وركدتك الأمر بالنسبة للمشترك الحضاري، والتحقق يجعل الفعل السيامي، وكذلك الأمر بالنسبة للمشترك الحضاري، والتحقق يجعل مساحات التوحد الحضاري، تتقل إلى الوعي، ليعاد إنتاجها كقوة داخل الحضارة، وبالتالي وسيح الوعي الحضاري، وعيا بالحريطة المكانية والجغرافية للحضارة، وبالتالي بالحريطة الإستانية لها.

ولكن الاستعمار على الجانب الآخر، عيثل نموذجا مختلفا للعلاقات بين اللدل. فهو استعمار لبلاد ودول من خارج النموذج الخضاري، والمشترك الحضاري، الذي تتتمي له دولة الاستعمار. وهنا يكون الاستعمار من دولة لأخرى، ولا يحدث الاندماج بين أهل الدولتين، ولا يتم تبادل الحكم بين مراكز هذه البلاد، بل يبقى الحكم من الدولة التي قامت بالاستعمار على الدول الأخرى. وقتشظ دولة الاستعمار بالحكم في مركزها، والاستعمار عسكري الوسيلة والأسلوب، فهو استعمار لدولة بالسلاح، وحكم لها بالسلاح، ويستمر الاستعمار بقدر قوته العسكرية. وهكذا يكون الفرق كبيرا بين الفتح والاستعمار، ليس في الوسيلة فالوسيلة في مصير كل منهما، وعلاقة الأطراف الداخلة في عملية الاستعمار.

والاستعمار بهذا المعنى، لايؤثر على النموذج الحضاري ولا على المشترك الحضاري، إلا بقدر تأكيده وإبرازه للاختلاف بين الحضارات. وأكثر من هذا، يصبح الاستعمار سببا في الصراعات الخضارية التاريخية، التي يمكن أن تمتد بعد انتهاء الاستعمار نفسه. ومن ذلك يمكن أن نعرف الصراعات التاريخية الحضارية، التي تبقى في ذاكرة الأجيال المتلاحقة، بأنها في الأساس صراعات تعبر المشترك الحضاري، وتكسر حاجز الغروق الحضارية، فلا يحدث فيها اندماج، بل يبقى الانفصال واضحا بين طرفي النزاع.

ونظن أن معظم الإمبراطوريات الكبرى، وعمليات التوحيد السياسي التي شهدها العالم، كانت تحدث في داخل النموذج الحضاري، ثم تتوالى داخل المشترك الحضاري، وبعده تخرج من حدود المشترك الحضاري، ويعده تخرج من حدود المشترك الحضار، ويمكن أن نفرق بين الدول الكبرى في التاريخ، من حيث كونها دول فتح أو دول استعمار، من خلال المساحات التي امتدت فيها. فنفيس مساحة الامتداد داخل المشترك الحضاري، ثم مساحة الامتداد داخل المشترك الحضاري، ثم مساحة الامتداد داخل المشترك الحضاري، ثم مساحة الامتداد داخل المشترك الحضاري، وكلما كانت المساحة الأولى والثانية هي الأكبر، كلما كانت الدولة علما كانت الدولة المنتعمرة. وبحسب هذه الشيحة، يمكن أن نسمي الدولة، ونصف عملية توسعها، بالفتح أو الاستعمار. ولكن من الجانب الآخر، نتوقع أن تختلف المسميات حسب النقطة التي نقف عندها. فعندما ننظر لدولة من داخل المشترك الحضاري، أو من النقطة التي نقض عندها. فعندما ننظر لدولة من داخل المشترك الحضاري وضمت لها، أذا نظرنا لنفس الدولة، من منطقة في خارج المشترك الحضاري وضمت لها، أذا نظرنا لنفس الدولة، من منطقة في خارج المشترك الحضاري وضمت لها، المباذع المولة الدولة الدولة المولة المياحات الفتح التي تحتل البخرء الأكبر، منها.

وبالطبع يمكن أن نتوقع اختلاف تأثير المدول الكبرى، على البلاد التي تدخل تحت لواتها، حسب العلاقة الحضارية بين هذه الدول، وبين الدولة التي تقدم بالفتح أو الاستعمار، أو على الأقل الدولة التي يبدأ منها الفتح. فقيام الدول الكبرى داخل المحيط الحضاري الواحد، يساعد على تبادل التأثير والتأثر، ويفعل عمليات التعلم المتبادل، كما يساعد في تراكم الخبرات، وتكوين نوع من المعرفة الجمعية. أما العلاقة بين دولة تستعمر دولة أخرى، فتكون في الغالب ذات أثر سلبي على الدولة التي تستعمر. ومهما كانت هناك بعض التأثيرات الإيجابية، فإن معظمها الدولة التي تستعمر. ومهما كانت هناك بعض التأثيرات الإيجابية، فإن معظمها

يأتي من تحدي الاستعمار نفسه ، والاحتكاك بقوة خارجية . وهو ما يختلف جذريا عن التفاعل المتبادل داخل نطاق الفتح ، والذي يتميز بالمساواة والندية بين أطراف الدولة الكبرى ، أو الإمبراطورية ، أيا كان المصدر الذي خرجت منه قوى الفتح .

الصعود والتراجع في المشترك؛

يفيد مفهوم المشترك الحضاري، في فهم الازدهار والتراجع الحضاري، حيث نفترض أن حالة الازدهار تختلف عن حالة التراجع، من حيث العلاقات بين البلاد الله اخلة في المشترك الحضاري. ومن التاريخ الحضاري، نلاحظ أن تحقق الازدهار الحضاري، يتواكب مع امتداد نطاق الوحدة والعمل المشترك في المحيط الحضاري. ومن الملاحظ أن الحضارات الأولى، قامت بالتوحيد بين الناس في نطاق النموذج الحضاري، أو في جزء من هذا النطاق. وغالبا ما كانت الأجزاء الأخرى للنموذج الحضاري وللمشترك الحضاري، تم بحالات من التوحد الجزئي المرحلي، وتحقق وجودها الحضاري، وبعضها ربحالم يصل للتوحد أوقيام الدول.

وكأن المشهد الأولي للحضارات البشرية، يصف عملية قيام الحضارات على مراحل جزئية، تتكون فيها بؤر حضارية أساسية، وتحقق التقدم والازدهار الحضاري. وفي هذه المرحلة الأولى، والتي تتواكب مع بداية التاريخ المكتوب، تقوم المراكز الحضارية الأولى، والتي تمثل مراكز للمشتركات الحضارية التي تظهر بعد ذلك. وبالتتابع التاريخي، نلاحظ أن المراحل التالية من التاريخ الحضاري، تتسمل المحيط المكاني للنموذج الحضاري، ثم إمبراطوريات واسعة، تشمل المحيط المكاني للنموذج الحضاري، ثم إمبراطوريات أكبر تتوسع في معظم المحيط المكاني للمشترك الحضاري، ثم

وفي مراحل تالية من التاريخ، نشهد تقدم الحضارات في محيط المسترك الحضاري، دون أن تكون دولة واحدة. مما يسمح بأن نضع تصورا أوليا، يشرح قوانين التطور الحضاري في علاقتها بالخريطة الحضارية، حيث تأتي المراحل الأولى من ازدهار وتقدم الحضارات على مساحة من خريطة المشترك الحضاري، ثم يلي ذلك تقدما آخر على مساحات أكبر، حتى تتحقق الحضارة على محيط المشترك الحضاري، فتصبح بللك حقيقة تاريخية، ويصبح المشترك الحضاري حقيقة تاريخية، ويصبح المشترك الحضاري حقيقة تاريخية وحدة أيضا. وفي لحظة التحقق التاريخية وحدة

سياسية مناظرة ومؤكدة لها. وبعد ذلك تشهد الحضارات مراحل أخرى من التقدم، وأنواعا جديدة من التوحد، لايشترط فيها أن تكون الوحدة سياسية للدول، بل تكون وحدة المعير والعمل الخضاري المشترك.

وبالطبع، فإن التصور السابق، عمل فكرة أولية، يمكن أن تنمى من أجل مزيد من لمعرفة بالقوانين التاريخية للحضارات. ولكن المهم في هذا التصور الأولي، أنه يساهم في معرفة الحلاقة بين الازدهار الحضاري، والمشترك الحضاري. حيث نلاحظ أن الازدهار والتقدم الحضاري، يتواكب مع توسع التعاون والوحدة في المحيط الحضاري، عن الحالة السابقة على الازدهار. ويمكن أن يكون ذلك مشهدا عميزا لما قبل التشكل النهائي للمشترك الحضاري. ونعني به أن المراحل الأولى للمشترك الحضاري، تتحقق مع تحقق قدر من التوسع في الرقعة الفعلية والمكتشفة للمشترك الحضاري، حتى يصل هذا المشترك إلى تشكله الكامل. ويجانب هذا فإن التطور الحضاري، يقوم في جانب منه على الوحدة للمشترك الحضاري، سواء التطور الحضاري، يقوم في جانب منه على الوحدة للمشترك الحضاري، عدر من التوريخ في مداها أم لا.

وكأن في البدايات، يتواكب التطور الخضاري مع تحقيق نوع من الوحدة داخل الخوارية م يتحقق التطور الخضاري مع تحقيق نوع من الوحدة داخل الخوارية و التطور الخضاري. وفي المقابل لانتصور أن يتحقق التطور الحضاري في مكان من محيط الحضارة، دون أن يترتب على ذلك قدر من التعاون، وشكل من الوحدة، مع الأماكن الأخرى المكونة لهذا المحيط الحضاري. ونقصد من المحيط الحضاري، حدود الخريطة الحضاري النفعل في مراحل سابقة من التاريخ، وليس أي حدود لم تكتشف ولم تتحقق تاريخيا.

وفي المقابل يمكن أن نتصور أن التراجع الحضاري، يتواكب مع قدر ملحوظ من التفكك داخل حدود الخريطة الحضارية التي تحققت تاريخيا. ففي التراجع الحضاري، حالة من حالات الضعف والتفكك، تعاني منها الأبنية الحضارية والاجتماعية، كما تعاني منها الأبنية السياسية والاقتصادية، وكذلك تصل هذه الحالة إلى البناء المعرفي والثقافي، وهذه الحالة، يستحيل معها التوحد بين دول، أو قيام دولة أو إمبراطورية كبرى، وتتفاعل حالة التراجع الحضاري، مع حالة التفكك على كل المستويات الحضاري، بل تصل إلى

الوحدات الأصغر، من جماعات وفئات. وليس غريبا أن يرتبط حلم التقدم والازدهار، بحلم الوحدة، أيا كان شكلها السياسي. بل نظن أن ارتباط التطور الخضاري، يعد ترجمة للمصير المشترك داخل المشترك الخضاري، يعد ترجمة للمصير المشترك داخل المشترك الخضاري، كما يترجم الشعور بالهوية والقوة، ومدى ارتباطهما بالمحيط الحضاري الواسم.

ونظن أن هذه العلاقة تسمح لنا باكتشاف اللحظة الحضارية للأم أو الشعوب. فكلما كان المنتعنى فكلما كان المنتعنى فكلما كان المنتعنى الحضاري يتجه نحو التفكك أكثر فأكثر، كلما كان المنتعنى الحضاري يتجه نحو المزيد من التراجع. وعندما نلاحظ توقف حالة التفكك، يمكن أن نفهم من ذلك توقف التراجع الحضاري، ووصوله إلى النقطة الأدنى، التي قد لا يتجاوزها. وبالمثل، فعندما نلاحظ انخفاض درجة التفكك تدريجيا، يمكن أن نتوع بدايات العودة للصعود الحضاري.

وينفس المعنى، يمكن أن نعتبر الحضارة مازالت في مراحل نموها بقدر ما تحققه من مساحات أكبر من التوحد في محيطها المكاني، وكأن المزيد من التوسع في المكان، يتواكب مع المزيد من الصعود الحضاري. وعندما تصل الحضارة إلى حد مكاني لا تتجاوزه، نفهم من ذلك أنها وصلت الأقمى ما يمكن أن يتحقق. ومع ثبات الحضارة في محيطها المكاني، تبدأ احتمالات التفكك من جديد، والتي تتأكد مع بداية تفكك المحيط الحضاري، ليخسر مساحات حققها من التوحد الحضاري، ومع تزايد التفكك أن يتوقع الحضاري، الحضارة في محله الحضاري، المحسر علم الحيط الحضاري، المخسر مساحات حققها من التوحد الحضاري.

ولا نظن أن هذا المشهد، يسرجم الحالة السياسية، بقدر ما يترجم الحالة الحضارية، حيث يكون التوحد أو الوحدة الحضارية، في العمل الحضاري التعاوني، الذي يتوجه نحو تحقيق خايات المشترك الحضاري الواحد. فيصبح العمل التعاوني، عملا مشتركا داخل دولة أو دول، وفي النهاية يكون عملا مشتركا تراكميا داخل للحيط الحضاري الواحد. وهو ما يحقق التراكم المعرفي والثقافي والعلمي، وبالتالي يحقق التراكم الحضاري، الذي يتبع إنجاز أنظمة ومشاريع، وتطوير الأفكار والمعارف، بصورة يصعب تحقيقها من بلاد أو أقطار المشترك الحضاري كل على حدة. فالترابط بين التحقق الحضاري على محيطه، وما يتم على

أرض الواقع من تطور، يكشف عن أهمية الجهود المتعددة، والإمكانيات المتنوعة، التي تستطيع تحقيق ما يصعب تحقيقه بالإمكانيات المفردة. كذلك فإن التعدد والتنوع في المحيط الحضاري، يساعد على إثراء عملية التطوير الحضاري بالعناصر القادرة على تحقيق التفوق.

وله لما يكن أن نعرف الوحدة والتفكك الخضاري، من خلال قياس مدى الغايات الحضارية العليا المشتركة. فنقول أن هذا المشترك الحضاري يشهد قدرا كبيرا من الوحدة، إذا الاحظنا وجود غاية حضارية يتوجه لها الناس داخل المشترك الحضاري، حتى وإن كان هذا المشترك مقسما إلى دول. وعندما نلاحظ تضاؤل الغاية الحضارية الواحدة، يمكن أن نفهم من ذلك أن المكون الإنساني للمشترك الحضاري يتجه نحو التفكك، حتى وإن كان مكونا من دولة واحدة.

فالغاية الحضارية المشتركة، هي التي تجعل سلوك الناس وفكرهم، يتجه نحو هدف واحد، عايؤدي إلى تراكم الجهد الحضاري نحو هذه الغاية. والتفكك بهلا ينتج من تفكك الغايات الحضارية العليا، عا يجعل التراكم غير محكن، أو مستحيل. والغاية الحضارية، تمثل القيمة الحضارية، أي تترجم منظومة القيم، أو العقيدة الحضارية، إلى مشروع على أرض الواقع، تحقق به القيم، وتحقق البناء والتقدم والازدهار في مختلف الميادين. فالغاية أو الهدف، هو مشروع عملي، ويرنامج واقعي، يترجم منظومة القيم، والنموذج الحضاري، ومن خلال الغايات، نكتشف المشروع الراهن للحضارة، وكلما تفرعت وافترقت الغايات، فلن نصل لمشروع واحد للمحيط الحضاري، وكلما تجمعت الغايات، كلما كنا بصدد مشروع واحد للمحيط الحضاري.

الصراع والخريطة الحضارية:

من الجانب الآخر، عكن أن نتصور الاختلاف بين الصراعات التي تحدث داخل المحيط الحضاري الواحد، وتلك التي تحدث بين أكثر من حضارة، أي بين أكثر من محيط حضاري، وأخرى تحدث على الحدود بين محيط حضارة ومحيط حضارة أخرى. والعامل المهم في التفرقة بين أنواع ودرجات الصراع، هو ما يؤدي له المشترك الحضاري من تباعد أو تقارب على المستوى الحضاري بين أطراف الصراع . والمتوقع أن المسترك الحضاري ، لا يمنع الصراع ، ولكنه يمنع التمادي في الصراع . فإذا استمر الصراع داخل المسترك الحضاري ، لذى يغطي الزمن والتاريخ ، فلن يكون هناك مشترك حضاري أصلا . وإذا حدث الصراع في مشترك حضاري ، بعد تحقق الوحدة ومعها التطور الحضاري ، واستمر الصراع دون نهاية منظورة في التاريخ ، فإن معنى هذا أن هذا المشترك الحضاري لن يعود إلى التوحد الحضاري مرة أخرى ، وهو ما قد يعنى أن هذا المحيط الحضاري لن يعود إلى التوحد الحضاري جديدة .

وحتى لانفي هذا الاحتمال أصلا، يمكن أن نفترض، أن الصراعات التي تحدث
داخل المشترك الحضاري، إذا استمرت لأجل بعيد، دون أن تكون لها نهاية منظورة
في التاريخ، فإن الصراع نفسه سيؤدي إلى القضاء على المشترك الحضاري، وربحا
على النماذج الحضارية لهذا المشترك. فالصراع الداخلي، في المحيط الحضاري، مصراع له حدود من الزمن، يبدأ وينتهي بسبب أن نهاية الصراع تمثل مصلحة وغاية
مطلوبة من كل أطراف الصراع، ولأن استمرار الصراع يلحق الضرر بكل أطرافه،
وربحا بدرجات متساوية. ونعني بهذا أن الصراع الداخلي، ليس صراعا يحقق منه
طرف النصر على الطرف الآخر، وليس صراعا يحقق منه طرف مصالح على
حساب الآخر.

و لأن الصراع يضر كل الأطراف، لذلك لانتصور استمراره، بل نتوقع أنه يستمر بقدر ما يعبر عن التناقضات الداخلية الحادثة، ويقدر ما يقرب الأطراف من بداتل حل التناقض الداخلي، ومن حتمية حل هذا التناقض لمصلحة جميع الأطراف. ويبهذا يغلب على الصراع داخل المحيط الحضاري، أن يكون صراعا حادا، حسب المصطلح العلمي للأمراض. فهو صراع يظهر في فترة قليلة، ويستمر لفترة محدودة أيضا، رغم أنه يكون صواعا دمويا، فالصراع الداخلي، مثل الحروب الأهلية، التي يتصارع فيها الناس داخل مشترك حضاري ومكاني وجغرافي، وهو صراع داخلي بالمعنى الكامل للكلمة، مما يجعله عنيفا بقدر ما هو صراع مباشر. ولكنه في النهاية صراع موقوت بفقدان التوازن الماخلي، والتناقضات الداخلية. فهو انفجار بسبب المتناقض وفقدان التوازن وغيرهما من الأسباب، ويتحقق للصراع الداخلي، الحدة والفجائية والوقتية.

أما الصراع خارج المشترك الحضاري وعبر المشتركات، فهو صراع يكن أن يستمر حتى يكون صراعا تاريخيا عتدا. كما أنه صراع بين أطراف أكثر بعدا عن بعضها، وهو صراع الغرباء مجازا. ولهذا نتصوره مثل الأمراض المزمنة، التي تستمر لوقت طويل، ولا تظهر فجأة، بل يمتد تكونها لفترات طويلة، ثم تظهر وتستمر لفترات طويلة أيضا. وهذا الصراع ليس حادا بنفس الدرجة، لأنه صراع طويل نسبيا، عما يصعب معه أن يكون حادا ومدمرا في فترات قصيرة. والصراع العابر للمشتركات الحضارية، يكتسب من اختلاف المشتركات مبررا للصراع، بل إن هذا الاختلاف في حد ذاته يكن أن يتراكب مع اختلاف المصالع، حالة صراع محتملة.

بهذا يكون الصراع خارج المشترك الحضاري، أكثر قابلية للاستمرار فترات زمنية طويلة، ويمكن أن يتحول إلى صراع تاريخي، كلما انتهت حلقة من حلقاته، دخل في حلقة أخرى. والصراع الحضاري التاريخي، يتميز بإمكانية الاستمرار، التي يكن أن تنتج من التحارض بين المشتركات الحضارية. وهو التعارض المفضي للصدام، إذا كانت مكونات هذه المشتركات المخصارية. وهو التعارض المفضي الحضاري وتطوره، يستلزم الدخول في صراعات مع أطراف أخرى. ولا نعتقد أن الصراع بين المشتركات الحضاري وتكون قد يكون الصراع بين حضارة وأخرى، محتملا لحد يجعله متكررا. وهي الحالة التي تنتج من احتياج التطور الحضاري في حضارة ما، إلى الهيمنة على حضارة أو حضارات أخرى، عندما تكون الاستفادة والاستغلال للحضارات الأخرى، ضرورة للحضارة المعتلية، في مراحلة، أو في معظم مراحل إزدهارها.

وغالبا ما يكون الصراع بين المشتركات الحضارية ، أو النماذج الحضارية المختلفة ، أكثر عرضة للاستمرار في حالة التقارب الجغرافي ، الذي يؤدي إلى وجود قدر من التأثير والتأثر بين الحضارات . حيث يغلب اللخول في الصراع ، عندما تكون عملية التفاعل ضارة بطرف ، أو تمثل تهديدا له ، أو لايكتمل له التحقق التاريخي الذي يعبر عن منظومة القيم الميزة لحضارته ، مع وجود حضارات أخرى إلى جواره ، خاصة عندما يعتبر تطور هذه الحضارات ، عثابة تهديد مباشر له .

ويلاحظ أن الصراع داخل الحضارة الواحدة، ليس صراعا حضاريا، أما بين

الحضارات فهو صراع حضاري، بجانب أبعاده السياسية والعسكرية والاقتصادية. والبعد الحضاري في الصراع، يعمق درجة الصراع، كما يعرقل الوصول إلى الصلح أو السلام. وبهذا يكون اختلاف الحضارات وتعارضها، ليس مثل اختلاف المصالح، بل أكثر منها تأثيرا في حرقلة الوصول إلى نهاية للصراع. وحيث إن الصراعات، وما تمثله من تكلفة، تدفع إلى مراحل الهدنة أو نهاية الصراع، ومع صعوبة الوصول لهذه النهاية، لذلك يحدث الصراع على مراحل زمنية متقطعة، ويكون بذلك صراعا تاريخيا، أي أنه صراع له تاريخ صابق، وتاريخ راهن، وربما تاريخ قادم.

وعلى صعيد آخر، يمكن أن تحدث الصراعات على حدود المحيط المكاني للحضارات. ولا نقصد أن تكون المواجهة على الحدود المشتركة أو الفاصلة بين الحضارات، ولكن نقصد أن الصراع يحدث أحيانا نقي المنطقة البينية بين الحضارات، والتي تنتمي أحيانا لهذه الحضارة، وأحيانا تنتمي للحضارة الأخرى. والمناطق البينية لاغمل حالة من حالات الازدواج الحضاري، وهو ما نراه غير واقمى، فلا يوجد انتماء حضاري مزدوج. ولكن هذه المناطق البينية، تنتمي إلى غوزج حضاري، غيزه منظومة من القيم، أي الحضارتين، مشترك. وهي حالة تكون فيها منظومة القيم، معبرة عن التقاء وتفاعل الحضارات على أرض الواقع.

ونعتقد أن الخريطة الحضارية، تشمل مناطق بينية بين كل الحضارات، والمشتركات الحضارية. ومعنى ذلك أن المشتركات الحضارية، تظهر في صورتها النموذجية في مساحة ومحيط، يتد بعد ذلك لتختفي بعض قيم النموذج المحضاري، وتظهر قيم أخرى، من الحضارة للجاورة، وبعدها تظهر الحضارة المجاورة بصورة متكاملة. ولا نتصور أن المسألة تأخذ درجات متتالية، وكأنها ألوان الطيف، وكذلك لانعتقد أن المساحات البينية واضحة وفاعلة في كل الحالات. ولكنها في النهاية مساحات توجد، وفيها يميل سكان المناطق البينية إلى هذه الحضارة أو تلك، عبر المراحل التاريخية. ويكون بين سكان المناطق البينية، والمخضارات المحيطة بهم، علاقات تتراوح بين الصراع والتوحد. وعندما تتوحد والمخضارات المحيطة بهم، علاقات تتراوح بين الصراع والتوحد. وعندما تتوحد المناطق البينية مع مشترك حضاري، تصبح منه ولا تعد منطقة بينية، بقدر ما تكون المناطق البينية، بقدر ما تكون المنطقة الحدودية للمشترك الحضاري. وصورة المنطقة البينية، ربما تتجسد في البلقان، وعبر الحدود الفاصلة بين الحضارة الغربية والإسلامية والأسيوية.

والصراع على المناطق الحدودية، يأخذ من الصراع الداخلي حدته، كما يأخذ من الصراع الداخلي حدته، كما يأخذ من الصراع الخارجي الاستمرار أو التاريخية. ونتصور أن صراع الحدودين المشتركات الحضارية البينية، عمل أشد أنواع الصراع، حيث تكون حربا أهلية، وصراعا خارجيا في آن واحد. ونتوقع أن هذا الصراعات لاتنتهي، بل إن المناطق البينية، يمكن أن تكون المناطق التي تبدأ فيها الصراعات، ولا تنتهي عندها. ومن هذه المناطق البينية، عكن أن تكتشف الصراعات، ولا تنتهي عندها. ومن هذه المناطق البينية، عكن أن تكتشف المصراعات، ولا تنتهي عندها.

وفي المناطق البينية ، يمكن أن نشهد الصراعات الحادة التي تتواكب مع بداية التوحيد الخضاري أو داخل المشترك التوحيد الخضاري والسياسي داخل النموذج الخضاري ، وبهدا تكون صراعات المناطق البينية ، علامة على بداية الصعود الحضاري ، وتطور الخضارة وترحدها . وفي نفس الوقت ، تصبح المناطق البينية ، المساحة التي يظهر فيها بدايات التراجع الخضاري ، والذي يترجم لحالة من المناطق التفكك ، لاتحدث بدون صراع هنا أو هناك ، وخالبا ما يكون الصراع على المناطق البينية ، أو فيها .

كذلك نتصور أن الصراحات في المناطق البينية، كما في غيرها، تشتمل على عملية مهمة بالنسبة للمحيط الحضاري، يمكن عملية مهمة بالنسبة للمحيط الحضاري، حيث إن تفكك المحيط الحضاري، يمكن أن يحدث من خلال صراعات، وهنا لا يكون الصراع بين محيط حضاري وآخر، بل صراع بين مكونات المحيط الحضاري الواحد، والذي يبدأ في التفكك. وفي هذه الحالة نتصور أن المناطق البينية، غمل مساحة مهمة لبداية التفكك، والصراع الداخلي الأهلي، حيث إنها مناطق يمكن أن تدرك هويتها مع المشترك الحضاري أو مع غيره، ولذلك يكون تفككها محكنا أو محتملا أكثر من غيرها.

ومن هنا يحكن أن نلمس العلاقة بين الصراع من جانب والصعود والتراجع الحضاري من الجانب الآخر . فعملية التطور والتغير الحضاري، من عمليات التغيير الكبرى، والتي يغترض أن يصاحبها حالة من الصراع، لما في التغيير من تأثير على العلاقات والمصالح والأفكار. ونظن أن الصراع لايميز الصعود أو التراجع الحضاري، بل إنه يصاحب أيا منهما، لأن التغيير الحضاري في حد ذاته، وليس فقط نتائجه، يكن أن يدفع للصراع. فقد يتزامن الصراع مع حالة التراجع أو الصعود، ولكن الاختلاف يكون في صاحب المبادرة بالصراع، وصاحب السيادة فيه. ومن هذه الناحية سنجد أن الحضارة الصاعدة، يغلب أن تحسك بزمام المبادرة في الصراعات، ويكون لها السيادة، حتى تصل الحضارة إلى أقصى مدى لها، فتأخذ المبادرة في الصراع، ولكن تنقصها القوة تدريجيا، فتخسر السيادة على مجمل نتائج الصراع، ثم تخسر المبادرة، وتبدأ في التراجع الحضاري، ومعه متحول للطرف المغلوب في الصراعات، أي الذي يكون موضوعا للصراع.

ولا يعني ذلك في جملته، أن الصعود والتراجع الحفساري يتشكل من الصراعات أو يتحدد بها، ولكن ما نقصله أن الصراعات هي جزء من الفعل التاريخي المستمر، كما أن الصعود والتراجع الحفاري جزء من الفعل المستمر، وبينهما علاقات ما، نحاول أن نكتشفها ونحدد التفاعلات المصاحبة لها، لما لملك من أثر على التاريخ الحضاري، وبالتالي على تاريخ الحضارات. ومن الجانب الآخر، يمكن أن نفهم الصعود والتراجع الحضاري، بوصفه نتاج العوامل الخاتية، من قوة وضعف، وتماسك وتفكك، ولكن لانستطيع إغفال العوامل الخارجية، التي نتصور أنها تتكامل مع الحوامل الداخلية، لتحدد في مجملها القدرات الحضارات الخضارات الأخرى، واحتمال استقلال المحيط الحضارات الأخرى، لم يكون محتملا إلا قبل التاريخ المكتوب وفي أوله، حيث لم يكن هناك تفاعل ما يمن مساحات وحضارات على كوكب الأرض، بل إن الشعوب والأم لم تكن تعرف بعضها، أو لم يكتشف بعضها حسب التعبير الشائع.

ولكن بعد أن تبادل العالم التأثير والتأثر، أصبحت قدرات الحضارة، والعوامل الداخلية فيها، تقاس في سياق الحضارات الأخرى وليس بمعزل عنها. بما يعني أن الصراع يؤثر على الحضارات، تأثير قدرات الحضارات على بعضها، وللعلاقة المتداخلة بين قوة الحضارات. حيث يغلب أن تؤثر قوة حضارة على إمكانيات المتداخلة بين قوة الحضارات. حيث يغلب أن تؤثر قوة حضارة على إستقلاله، أو يهيمن عليه . كذلك فإن قوة وقدرات حضارة ما، بما لها من علم ومعرفة ، يمكن أن تتجاوز الحضارات الأخرى، ويالتالي تجعل هذه الحضارات متراجعة نسبيا عنها . لكل ذلك نرى أن الصراع ، عاملا مؤثرا في منظومة الصعود والتراجع الحضاري .

العلاقات والشترك الحضاري،

يؤثر المشترك الحضاري، على نوعية العلاقات التي تقوم بين الدول، والمدى الذي تصل له هذه العلاقات، وكذلك تأثير هذه العلاقات على الدول نفسها، وما يكن أن تحققه من نتائج مؤثرة على التاريخ السياسي والحضاري، فالعلاقات داخل المشترك الحضاري، تختلف عن العلاقات خارج المشترك، بنفس المعنى الذي يظهر في الفرق بين الصراعات داخل المشترك الحضاري وخارجه. فالعلاقة القائمة داخل المشترك الحضاري، علاقة ذات أسس متعددة، تركز عليها، وتتاح من خلالها، وتعدد الأسس الدافعة لإقامة العلاقات داخل المشترك الخضاري، يجمل العلاقة ذات أساس حصداري، العلاقة ذات أساس حضاري وتالومة والمتغيرة.

بهذا غمل الملاقات الداخلية، في النطاق الجغرافي للحضارة، مساحة لتحقيق نوع من الوحدة. فالوحدة الاختيارية ليست متاحة خارج المشترك الحضاري، بل في داخله فقط. حيث إن الوحدة الاختيارية، تقوم على المصير والفاية المشتركة، كما تقوم على المصير والفاية المشتركة، كما تقوم على المحياء والإدراك العميق بوجود المشترك، مما يدفع الناس نحو التوحد معا، ولهذا تكون الوحدة ذات أساس حضاري في المقام الأول، قبل أن تكون وحدة سياسية أو اقتصادية. ويمكن أن نعتبر الوحدة حضارية في الأساس، ثم تعبر عن نفسها حسب الظروف والمتغيرات، في وحدة سياسية أو اجتماعية أو المتصادية. فنوع الوحدة التي تتحقق بين الدول، تنتج من الظروف المتغيرة، أما إمكانية الوحدة نفسها فتأتى من المشترك الحضاري.

وإذا تصورنا الوحدة، خارج نطاق النموذج الحضاري الواحد، أو المشترك الحضاري، فسنجد أنها علاقات سياسية أو اقتصادية، دون أن يكون لها أساس حضاري أو اجتماعي أو ثقافي. وهي بهذا ليست وحدة، ولكنها نوع من المعلاقات، والتي يمكن أن تقوم بين مختلف دول العالم. لهذا نعرف الوحدة بأنها مسألة حضارية في الأساس، وتختلف عن العلاقات السياسية والاقتصادية.

وكذلك نتوقع أن تختلف العلاقات التي تقوم مع وجود المشترك الحضاري، عن تلك التي تقوم بدونه. فالعلاقات بين الدول تعبير إما عن الأساس الحضاري المشترك، فتكون علاقات على أساس الوحدة الحضارية، أو تكون علاقات بين دول تتمى لحضارات مختلفة، فتصبح مجرد علاقات لتبادل المنافع والمصالح.

بهذا المعنى، تكون العلاقات بين اللول التي تتمي لحضارات مختلفة، بمنابة تما المعالج السياسية تحافد بين هذه اللول في مجال أو آخر، تتبادل فيه اللول المصالح السياسية والاقتصادية، أما العلاقات داخل المشترك الحضاري، فهي ليست تعاقد على بعض المصالح، ولكنها تأتي تعبيرا عن المصير المشترك. ولكن علاقات الوحدة، داخل الحضارة الوحدة، تختلف من حيث أسسها، تبعا لاختلاف قيم الحضارة، نقصد من هذا أن الحضارة التي يغلب عليها الجانب المادي أو الاقتصادي، سوف تؤسس الوحدة بين اللول المنتمية لها، في أشكال اقتصادية ومادية، أكثر من الحضارة التي تقوم على قيم معنوية. ومع هذا فإن تأسيس الوحدة داخل المشترك الحضاري على أسس مادية، يختلف عن العلاقات الاقتصادية الواحدة، تقوم على فكرة المصير أسس مادية، تقوم على فكرة المصير المشترك، رغم نزعتها المادية، في حين أن العلاقات بين الدول التي تنتمي لحضارات مختلفة لاتقوم على المصير المسترك. رغم نزعتها المادية، في حين أن العلاقات بين الدول التي تنتمي لحضارات

لهذا يمكن أن نعتبر العلاقات داخل الحضارة الواحدة، علاقات وحدة ومصير مشترك، أما العلاقات التي تحدث بين الحضارات، فهي علاقات تبادل المصالح. ومن فكرة المصير المشترك، تستطيع فهم علاقات الوحدة، والتي لايشترط فيها الوحدة بالمعنى السياسي، بل هي تعني وحدة المصير، والتعامل على أساس المصير المشترك، مما يحتم العلاقات التي تسمح بالسيطرة على هذا المصير المشترك.

ونصل هذا إلى جانب مهم من مسألة العلاقات داخل الحضارة الواحدة، والتي تتمثل في المصير المشترك. فالمعنى القصود بالمصير المشترك، لايعني ضرورة التعاون أو حتميته، بل يصل إلى معنى أهم وأعم من ذلك. فالمصير المشترك، يعني أن مآل الحضارة في محيطها واحد، وأن النموذج الحضاري، أو النماذج الحضارية داخل المشترك الحضاري الواحد، تمر بحراحل واحدة، من الصعود والتراجع الحضاري. فغالبا ما تصعد الحضارة، في إطارها الشامل جغرافيا، أو تتراجع في زمن واحد أو متنال. فربما تصعد الخضارة في أحد نماذجها، أو مساحة من محيطها الكاني، ثم تصعد نماذجها، ومساحات محيطها المكاني الأخرى. ورغم أن هذا قد يحدث في فترة زمنية، ليست قليلة بمعيار السنوات، إلا إنها فترة زمنية قليلة بمعيار التاريخ. وما يصح بالنسبة للصعود الحضاري، يصح أيضا بالنسبة للتراجع الحضاري.

وهذا التصور، يرسم للحضارة مسارا تاريخيا مشتركا، يقدر ما هي حضارة مشتركة ومترابطة، وتنتمي لمنظومة واحدة من القيم. فالحضارة بناء معرفي واجتماعي وإنساني، وعندما يحقق هذا البناء صمودا حضاريا، فإن هذا يعني أن البناء الحضاري قد حقق نماذج وأنماطا وأنظمة حياتية جديدة. ومن خلال التجديد الحضاري، تمتلك الحضارة أسس تحقيق حياة أفضل، وأسس تحقيق النمو في المجال الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي، أي في مجالات الحياة المتنوعة، ما مناهرة أدوات التقدم، فإن كل البلاد المنتمية لهذه الحضارة، تستفيد مباشرة من هذا المنتج الحضاري، أيا كان البلد الذي بدأ الصعود الحضاري، وبهذا نتصور أن انتقال التجديد الحضاري، من بلد لآخر، داخل المشترك الحضاري، يحدث بصورة تلقائية، لأن المنتج الحضاري، بالحياد يتلاءم مع البلاد المنتمية لحضاري واحدة. عا يجعل النقل الحضاري، تلقائيا وطبيعيًا، قبل أن يكون مقصودا.

ونتصور أن انتقال التجديد بين البلاد المنتمية لحضارة واحدة، يتبعه بداية التجديد في هذه البلاد، فالذي ينتقل ليس المنتج الحضاري الجديد، بل عملية التجديد نفسها، مما يجعل البلاد المنتمية لحضارة واحدة، تشترك في حملية التجديد، وفساهم كل بلد منها بنصيب في التجديد. ونقصد من هذا، أن عملية التجديد الخضاري، عندما تبدأ في بلد ما، تضع الأسس الأولى، والأفكار الأساسية للتجديد، وتحقق بذلك اكتشافا حضاريا، يحدد الأسس اللازمة للتجديد في فترة زمنية محددة. ومع تطبيق هذا التجديد، وتحويله لواقع حضاري، في الجوانب المتعددة للحياة، يصبح طريق الصعود الحضاري، لهذه الحضارة، قد تحقق على أرض الواقع، مما يهد الطريق للصعود الحضاري الشامل، على كل المساحة أرض الواقع، مما يهد الطريق للصعود الحضاري الشامل، على كل المساحة الحضارة.

وبنفس المعنى، يمكن أن تتصور حالة التراجع الحضاري، فهي تحدث عندما تضعف المكونات والأنظمة الراهنة، في مواجهة ظروف العصر. وعندما يمر بلد ما بحالة ضعف، دون أن تمر البلاد الأخرى التي تتنمي لنفس الحضارة بهذه الحالة من الضعف، تتصور أن إمكانيات عبور فترة الضعف، تترايد مادامت البلاد الأخرى التي تتنمي لنفس الحضارة مازالت تعيش فترة صعود حضاري. وهذا يحدث في تصورنا، لأن القدرات الحضارية مازالت متحققة في بلاد أخرى، ويكن أن يعاد إنتاجها في البلد الذي يعاني من الضعف. وقد يحدث هذا من خلال التعاون داخل المشترك الحضاري، أو يحدث من خلال قدرة البلد نفسها على تجاوز المشكلة التي تماني منها، والاستفادة من التجارب الصاعدة في البلاد التي تتدمي لنفس حضارتها، لأنها تجارب ملاقعة لها.

وبهذا نفرق بين التراجع الحضاري وبين حدوث حالة من الضعف أو الأزمات في بلد من بلاد المشترك الحضاري، دون البلاد الأخرى، عما يمكن أن نعتبره بمثابة أزمة طارتة أو عارضة، يعاني منها أحد البلاد المنتمية للحضارة. وهذه الحالة تنتج من الظروف والمتغيرات، ولا تمثل أزمة حضارية. وهنا علينا أن غيز الأزمات حسب مجالها، فالأزمة الخضارية، هي الأزمة الشاملة، لمختلف جوانب الحضارة، ومختلف جوانب الحضارة، وهي أيضا الأزمة التي تصل في عمقها إلى جدور البناء الحضاري. فليس كل أزمة تؤثر على البناء الأسامي للحضارة، فقد تكون الأزمة بسبب عوارض المتصادية أو سياسية، أو حتى عوارض مناخية وطبيعية. ولكن الأزمة التي تؤثر على البناء الخساري، أزمة مختلفة في نوعها، فهي تعني أن بناء الخسارة لم يعد ملائما لتحقيق الحياة التي يتمناها الناس.

وعندما تحدث أزمة حضاربة في بلد، وتصل الحالة إلى الأزمة الشاملة، ويصبح النموذج الحضارية في تحقيق الصعود النموذج الحضاري، عن حالة تفكك، وتفشل القدرات الحضاري، لا تتفكل، وتفشل القدرات الحضارة، ما يقال التصور أن يحدث هذا في بلد ينتمي لحضارة، صعوداً أو توازنا الذي تحقق فيه البلاد الأخرى التي تنتمي لنفس الحضارة، صعوداً أو توازنا حضاريا. لأن هذا يعني أن أدوات وقدرات هذه الحضارة، على الصعود وتحقيق التوازن الحياتي المطلوب من الناس، توجد في بلاد أخرى، وتحقق تناثج مرضية. ففي هذه الحالة، تصبح هذه القدرات حلا ملائما للبلد الذي يعاني من الأزمة

الحضارية. ولكن التتابع الزمني بين البلاد، في الصعود كما في التراجع الحضاري، يحدث تاريخيا. فنجد أن بلدا يعاني من أزمة حضارية، ثم بلد آخر، وثالث، من البلاد التي تنتمي لنفس الحضارة، وعندها نفهم لماذا لم تستفد البلد التي عانت أولا من التراجع الحضاري، وقبل غيره من البلاد التي تنتمي لنفس حضارتها، من بقايا الصعود الحضاري، في البلاد الأخرى. لأنها في النهاية بقايا للصعود الحضاري، وبدايات التراجع الحضاري، الذي يحدث على زمن طويل، مثله مثل الصعود الحضاري، الخضاري.

ولهذا تتصور أن هناك نوعا من التوازن، في للحيط المكاني للحضارة، حيث تستقر على حالة تتحرك القدرات والأزمات، عبر المجال الجغرافي للحضارة، حتى تستقر على حالة من التوازن للوضع والمستوى الحضاري، في كل الحيط الحضاري. عما يعني أن القدرات والأزمات، تمثل مكونات حيوية وحية، تتفاعل في نطاق المحيط المكاني للحضارة، ولا تخص بلدا ما، بقدر ما هي القدرات والأزمات العامة، التي تخص الإطار العام للحضارة. وتنصور أن هذا يحدث، لأن الحضارة رغم أنها تصور افتراضي، إلا إنها تعبير عن بناء أساسي، يوجد داخل الناس، كما يوجد في العقل المحمعي، وهو كيان عائل الأرض، في أنه بناء أساسي، تقوع عليه الأنشطة الإنسانية المتعددة. وتصبح حالة الحضارة، بمثابة حالة الجسم الإنساني، فإذا كانت الحالة العامة للجسم الإنساني، تعبر عن الصحة، كان ذلك وصفا للجسم كله، أو كانت حالة مرضية، كان ذلك وصفا للجسم كله، وهناك أمراض تؤثر على الصحة العامة للإنسان، كذلك هناك الأزمات العارضة التي يعاني منها بلد ما، وهناك الأرض الحضارية الشاملة. وكلما كان المرض الحضاري، يصيب بناء الحضارة، في بلد ما، كلما كان من المتوقع أن يتتقل إلى البلاد الأخرى.

التوازن الحضاري :

وإذا صح هذا التصور، عن توازن الحالة الحضارية في محيطها المكاني، فإن العلاقات الخاصة داخل الشترك الحضاري، تأخذ معنى مختلفا. فعملية التوازن الحضاري في حد ذاتها، تمثل نوعا من التأثير والتأثر، بين بلاد المشترك الحضاري، أيا كانت حالة التوحد والتعاون داخل هذا المشترك، بل أيا كانت حالة الصراع داخل المشترك الحضاري. ويعني ذلك، وجود تأثير تلقائي بين بلاد المشترك الحضاري الواحد، يقوي من علاقات التعاون بينها إن وجدت، ويحدث نوعا من التعاون، حتى مع غياب التعاون المباشر المقصود. وعندما تقيم الدول، داخل الخضارة الواحدة، نظاما للتعاون أو الوحدة، فهي تستفيد من أسس التوازن الحضاري، اللجية يسمح بالوحدة، ويؤكد على تبادل التأثير والتأثر، عما يجعل المنتج النهائي للوحدة أو التعاون منتجا عيزا، لا يحكن أن يتحقق بين الدول التي لا تنتمي لحضارة واحدة.

وفكرة التوازن الحضاري، تشرح أيضا جوانب من الاختلاف بين الصراعات التي تحدث داخل المشترك الحضارات. لأن الصراع بين دولتين ينتميان لمشترك حضاري واحد، يؤدي في النهاية لآثار سلبية الصراع بين دولتين ينتميان لمشترك حضاري واحد، يؤدي في النهاية لآثار سلبية على دولة منهد على الأقل. وهذا الأثر السلبي، قسد يكون في العدوارض والظواهر، والظروف الحياتية، ولكنه قد يجتد للبناء الحضاري، ويتحول إلى أزمة على البلاد الأخرى التي يلقي بتأثيره على البلاد الأخرى التي تنتمي لنفس الحضارة، وبها يصبح الصراع داخل نفس الحضارة، صراعا موقتا، لايؤثر على الحضارة، أو صراعا أكثر حدة يتزامن مع التراجع الحضاري الشامل للحضارة. وفيه ينتج من الصراع، بداية التراجع الحضاري في دولة ما، ثم تنتقل حالة التراجع للدول الأخرى.

ولهذا نظن أن الصراع داخل الحضارة الواحدة، لايصل لحد محاولة تدمير الأساس الحضاري لبلد ما، لأن الدولة التي تحاول تدمير دولة أخرى، تنتمي لنفس حضارتها، تحاول في الواقع تدمير نفسها. ومن خلال الصراع الداتر بين دولتين، سوف تنتقل الآثار السلبية للصراع من دولة للأخرى، وكأن هذا النوع من الحروب، لاينتصر فيها أحد، بل يهزم الجميع. وعند النقطة التي ينتقل فيها الأثر السلبي من دولة للدولة الأخرى التي تحاربها، وربحا تتفوق عليها في الصراع، فإن الأطراف تدرك استحالة استمرار الصراع. ويصبح التوازن الحضاري، عملية تشكل علاقات التعاون والصراع، بين دول الحضارة الواحدة، كما أنها عملية تحدد للحيط الحضاري فعليا وواقعيا، وتجعله محيطا متجانسا من حيث المستوى الحضاري.

وهذا التوازن الحضاري، يجعل مسألة المصير المشترك، مسألة واقعية وتاريخية. كلما كان التوازن الحضاري الداخلي، تلقائيا وطبيعيا، كلما كان المصير المشترك بين بلاد الحضارة الواحدة، فعلا تلقائيا، لاتحاول البلاد نفسها أن تجعل مصيرها مشتركا، بل تجد أن مصيرها التاريخي كان مشتركا، وسيبقى كذلك. إذن من التوازن يتحقق المصير المشترك، ومن هذا المصير، تصبح علاقات الوحدة ضرورة، خاصة مع محاولات التقدم والخروج من الأزمات. ففي حالة التراجع الحضاري، لاتحتاج البلاد التي تتنمي لحضارة واحدة للوحدة، لأنها كلها تعاني من التراجع الخضاري، ويصبح تفككها نوعا من التراجع أيضا. ويتحقق المصير المشترك في التراجع الحضاري الشامل، الذي يجتد ليصل لحدود الحضارة جغرافيا.

أما في محاولات التقدم، والرغبة في تحقيق الصعود الحضاري، فإن البلاد المنتبعة لحضارة واحدة، تدرك من خلال تاريخها مصيرها المشترك، وتدرك منه أنها لن تستطيع تحقيق الصعود الحضاري إلا بنوع من الوحدة والتعاون. وكذلك تدرك أن تاريخ معودها السابق، مثل تاريخ تراجعها، شهد حالة من الصعود والتراجع المشترك، الذي يؤكد أن لها مصيرا مشتركا، والذي يحدث من خلال عملية التوازن بوصفها وسيلة لتحقيق الصعود، وتجسيد المصير المشترك. وكذلك تعكس محاولات الوحدة أو التعاون، محاولات الوحدة أو التعاون، المحاولات الوحدة أو التعاون، الحافيات المحدود عم محاولات الوحدة أو التعاون، الحافيات المحدود عمد علية التوازن محدولات الوحدة والتعاون، الجانب الإرادي الذي يعبر عن عملية التوازن الحضارة، وكلما انعكست الجوانب التلقائية الطبيعية في الحضارة، وخصائص تاريخها، وغط صعودها، في فعل وعمل مقصود ومخطط، كلما كان الفعل المنظم يعمق من الفعل التلقائي، ويحقق التزاوج بينهما الجازا أكبر، لأن في ذلك تفاحلا للطبيعي مع الإرادي، ومواءمة بين التلقائي والقصدي.

الأزمة الحضارية ،

حتى نفهم الصعود والتراجع الحضاري، ونلقي بجزيد من الضوء على النوازن الخضاري، نحتاج أولا لتصور الأزمة الحضارية، في ضوء مكونات البناء الحضاري، فالأزمة الحضارية بمكن أن تعرف بأنها أزمة كيفية ونوعية، وليست أزمة كمية. فقد تعاني دولة ما من مشكلات في الموارد، أو في قدرتها على مواجهة

المشكلات، ويتمثل ذلك في درجة ما تملكه الدولة من إمكانيات وموارد، ودرجة ما للديها من أمالنيات وموارد، ودرجة ما الديها من أساليب وأتماط فاعلة في مواجهة المشكلات. وهذا النقص الكمي، أو الخلل المقاص بالدرجة، يمثل أزمة جزئية، وفي نفس الوقت أزمة طرفية. ونعني بذلك، أنها أزمة في جزء من منظومة الحياة، ويدرجة ما، وليست أزمة كلية. وأيضا تكون الأزمات الكمية، أزمات في أطراف المنظومة الحضارية، أي في مستوياتها الدنيا، وفي المنفرات والظروف، أي في عوامل المنظور الأفقي.

وهذا النوع من الخلل، لايمس البناء الرأسي للحضارة، أي بنيتها الأساسية. وتظل الأزمة محدودة في أثرها على الناس، ويمكن تجاوزها، بقدر ما هي في جانب من جوانب الحياة، وفي بعض أجزاء نظام الحياة. وكلما تمادت الأزمة في الدرجة، وانتشرت من مجال لآخر، ومن جانب لآخر، كلما بذأ أثرها يتشر في قاعدة النموذج الحضاري، حتى إذا وصلت لأسس هذا النموذج، بدأت في التحول إلى أزمة رأسية، أي تمس البناء في أجزاء متكاملة منه. ومن ثم يمكن أن تنشر الأزمة، إلى بقية طبقات ومكونات البناء الحضاري، لتصبح أزمة هيكلية، تصيب البناء الحضاري، وتحول إلى أزمة حضارية شاملة.

ولهذا نفرق بين الأزمات التي تعاني منها المستويات الأدنى، والأزمات التي تصبيب البناء الفرق بين الأزمات التي تصبيب البناء الفرقي للحضارة. فإذا كان بناء الحضارة بيداً من منظومة القيم، والبناء الثقافي، والثقافة، والسلوك، فإن الأزمة الكمية تتمثل في الثقافة أو السلوك، أما الأزمة الكمية تتمثل في الثقافة أو السلوك، أما الأزمة الحضارية، فهي أزمة على مستوى القيمة، وتؤثر على منظومة القيم، وحتى تتضح الصورة أكثر، نتصور مثلا منظومة القيم، في الجزء الخاص بالعدالة، مذه المنظومة تترجم في عدد من القيم المترابطة، ومنها قيمة العدالة. ثم تتحول قيمة العدالة من النامة أي تتحول إلى نظام له أسس وقواعد، وله مفاهيم أساسية حاكمة، وفي النهاية تترجم العدالة في نظام من الإجرءات والمؤسسات والتطبيقات، والتي تمثل سلوك العدالة. وعندما نواجه مشكلة في سلوك العدالة، وأداء المؤسسات التي تقوم بالمهام الأساسية في هذا المجال، نكون بصدد أزمة كمية، في النفاصيل والظروف والمتغيرات. ولكن عندما تصل الأزمة إلى ثقافة العدالة نفسها، وينائها المعرفي، أي تصل إلى القانون المكتوب نفسه، وتعمق إلى المساس بقيم العدالة نفسها، ومدى تحققها في الواقع المكتوب نفسه، وتعمق إلى المساس بقيم العدالة نفسها، ومدى تحققها في الواقع

العملي، عندئذ تتحول الأزمة إلى أزمة كيفية، أي أزمة حضارية شاملة.

ويلاحظ أن القيم، من حيث هي معنى ومفهوم، لا تمر بأزمات. فالعدالة ، كفكرة مجردة وقيمة عليا لا تمر بأزمة في حد ذاتها، ولكن تطبيق العدالة هو الذي يتعرض للازمات. وفي هذه الحالة، تصبح العدالة قيمة عليا في منظومة القيم، ولكنها قيمة غير متحققة على أرض الواقع. وهنا يمكن أن نعرف الازمة الحضارية الشاملة، بأنها الحالة التي تصل لها الحضارة، عندما تصبح منظومة القيم الأساسية في الحضارة، والتي تمثل جوهرها، وتقوم عليها الحضارة، غير محققة في الواقع، فيصبح لدى الناس قيم، لاتتحقق في حياتهم، ولا تتحول إلى نتائج ملموسة، رغم أنها القيم الأساسية لديهم، وبهذا يكون واقع الحياة لا يمكس قيم الحضارة التي يؤمن بها الناس. وهذا الحلل بين تصور الذات الحضارية، وحقيقتها على أرض الواقع، عثل التراجع الحضاري في أوضع صوره.

من هنا نفرق بين الأزمة الكمية ، التي تتمرض لها مثلا ، المؤشرات الاقتصادية ، وهي بهذا خلل في كم ما يتحقق من غو اقتصادي . وفي الجانب الآخر ، وعندما يفشل النظام الاقتصادي في تحقيق منظومة القيم الحضارية ، تصبح الأزمة في التباعد بين التطبيق والقيم ، وتتحول إلى أزمة حضارية . معنى هذا ، أن الثابت الحضاري ، هو معيار الأزمة الحضارية ، عندما نقارن بين واقع الحياة ، وما يفترض فيها ومنها حسب الثوابت الحضارية التي يؤمن بها الناس . وعند هذا المستوى ، تصبح الأزمة في الكيفية التي تدار بها الحياة ، وفي النمط والنظام السائد فيها ، إذا قورن ، من خلال القياس المرفي ، بالبناء الأساسي للحضارة ، أي منظومة القيم . وهنا تتوقع أن يصاحب الأزمة الحضارية ، نظام للحياة ، يختلف في المعنى والمضمون ، بل يختلف في القيم التي يقوم عليها ، مع منظومة القيم الأساسية في الحضارة . ويصبح بل ربحا يعرقل الوصول إلى هذه الغايات .

التراجع والمتغير الحضاري:

وينفس المعنى، نصل إلى تصور التراجع الحضاري، بأنه الحالة التي يحدث فيها التراجع، في المؤشرات الكمية للنمو، والحياة، والتي تتراكم في النهاية حتى تتحول ده إلى أزمة حضارية شاملة، ومنها يبدأ التراجع الحضاري، وتعاني الحضارة من مرحلة من مراحل الأفول. ولكن هذا التراجع الحضاري، لايظهر في جانب واحد، بل في أكثر من جانب مهم. فهو أولا ينعكس في التعارض بين النظام السائد، أي النمط السلوكي والوظيفي والإجرائي والإداري وغيرها، وبين الغايات المطلوب تحقيقها تبعا لمنظومة القيم الأساسية. كذلك يحدث انفصال وتعارض بين النظام السائد، والواقع من حيث عدم ملاءة هذا النظام للتعامل المناسب مع الواقع الراهن. ومن جانب آخر، يتحول نظام الحياة السائد إلى حالة لاتناسب تعليق القيم وتحقيق نوعية الحياة التي يتوقعها الناس بناء على انتمائهم الحضاري.

وهكذا يتحول الجانب المتغير من الحضارة، في وقت التراجع الحضاري، إلى حالة لاتلاتم الفيا، ولا تلاتم العلماة ولا تلاتم العلماة بين القيم العليا والزمن الراهن. وفساد الجانب المتغير من الحضارة، يعني أن الزمن والظروف قد تغيرت، دون أن يصاحبها تغير مناسب وملاتم في هذا الجانب. بما يعني أن الناس مع الإمكانيات المتاحة والظروف الراهنة، لم يستطيعوا التكيف مع ظرف حياتي جديد، ولم يقدموا التجديد المناسب في نظام الحياة، وضم تغير الظروف. وعندما يفشل الناس، للعديد من الأسباب، في مواكبة الزمن، وتجاوزه، يصبح ما لديهم غير ملاثم لمتحقيق القيم في هذا الزمن، ونظام الحياة، هو الفقه الحضاري، الذي يترجم القيم العبا إلى تمط ونظام حياتي، حتى الحيمة عده التيم، ومن خلال هذا الفقه الحضاري، يتم التوصل للأسلوب الملاثم، حسب مقتضيات الزمان والمكان.

وبهذا يكون الفقه الحضاري، هو الآلية التي يتم من خلالها تحديد الجوانب المتغيرة من الحضارة، والتي تمثل المساحة التي تحدث فيها التباينات، من زمن لآخر، ومن مكان لآخر، ومن بلد أو جماعة لأخرى. وعندما يتجمد الفقه، ويميل للتقليد، ولا يستطيع تجاوز ما أنتجه السلف، وبالتالي يفشل في وضع فقه جديد، يلاثم المتخيرات الجديدة، عددلا يعجز الناس عن ملاحقة الزمن، فتتراجع الحضارة. وما يقال عن الحضارة وفقهها، يقال أيضا في الدين وعن الفقه الديني، قعندما نجد أن التجديد في الفقه المديني، وعندا المجاة، عدان المجاة، وعنداما نجد أن التجديد في الفقه يتراجع بدرجة تجعله لايلاثم متغيرات الحياة، وعندما يكثر الأخل عن السلف في أمور لم تعد تلاثم الزمن الراهن، عندناذ يتراجع

الفقه الديني عن مواجهة مستجدات الحياة، فيعرقل فرص تطبيق القيمة والعقيدة الدينية في الزمن الجديد.

بهذا نعرف الفقه الخضاري، بأنه ترجمة قيم الخضارة في الواقع المعاش، وهو مثل الفقه الديني، والذي عثل الأداة لتطبيق الفروض والوصايا الدينية في الواقع العملي. إذن، الثوابت الدينية ليست موضوعا للفقه، بل هي موضوع الإعان بالعقيدة الدينية، كذلك فإن الثوابت الحضارية، ليست موضوعا للفقه الحضاري، بل هي موضع الإعان بالعقيدة الحضارية، وفي الحضارات الدينية، يكون الدين في قلب الحضارة، ومن العقيدة العضارية.

وهنا يكون التجديد الفقهي، هو الوسيلة للوصول إلى غط حياتي، بما فيه من أنظمة وقواعد، يتلاءم مع العقيدة السائدة، ويحققها في زمن متغير. ومن تغير الزمن، تأتي ضرورات التجديد، فإذا كان الزمن جامدا، فما الحاجة للجديد؟ نعني بهذا أن الرصول إلى رؤية صالحة، ونافعة في تحقيق قيم الحضارة، يكفي لاستمرار هدا الرؤية والمحافظة عليها. ولكن ومع تغير الزمن، تتراجع فائدة هذه الرؤية، وتصبح غير قادرة على تحقيق قيم الحضارة عما يدفع لتغييرها. والتواكب والتوازي، بل نقول التوازن بين التغييرات الزمنية بكل جوانبها، والتغيير في الفقه الحضاري، يؤدي إلى الصعود الحضاري، وهو في معنى من معانيه، القدرة على تجاوز الزمن، وليس فقط التكيف معه.

والثوابت الحضارية، ومن حيث هي غوذج عام، ومنظومة مجردة، يفترض فيها الصلاحية للتجاوب مع الزمن، من خلال فقه جديد، ونظام حياة متجددة. والقول بأن الثوابت الحضارية عابرة للزمن، يجد سنده الحقيقي، في تلك القيم الإنسانية، التي عرفها الإنسان الأول ومازالت تميش معنا للآن. فالمدالة قيمة نظن أن عمرها بعمر التاريخ البشري، ولكن تطبيقها في الحضارة الواحدة، ومع بقاء دلالتها الحضارية كما هي، يأخد العديد من الأشكال. ولا نظن أن يأتي يوم لاتكون فيه للعدالة قيمة. وأكثر من هذا، فإننا يمكن أن نحلل مكونات القيم في الحضارات للمتلفة، وننظر لها من سياقها الحضاري، حتى نحدد عناصر القيم في التاريخ البشري، وننظر لها من منظور أفقي، يتجاهل بناءات الحضارات المتعددة، وعندلذ النسري، وننظر لها من منظور أفقي، يتجاهل بناءات الحضارات المتعددة، وعندلذ

سنكتشف أن هذه القيم، سادت في كل الماضي البشري، ونتصور أنها ستسود في كل الحاضر والمستقبل.

وبهذا نعرف الثوابت الخضارية، بأنها المعاني التي تتجاوز الزمن، ولا ترتبط به قدر ارتباطها بالمكان والإنسان. أما الفقه الحضاري فهو المتغير الحضاري، الذي يرتبط بالزمان ويعبر عنه، أكثر من ارتباطه بالمكان والإنسان. ويصبح المتغير الحضاري، المجال الذي يتتج من تفاعل الزمان، مع المكان والإنسان. وهو موضوع التجديد الأول، والمساحة التي يتحقق فيها الصعود الحضاري، والتي يحدث فيها التراجع الحضاري.

الثابت والمتغير في الشترك،

نستطيع هنا أن نحدد العلاقات، والمسراعات، التي تحدث داخل المشترك الحضاري، في علاقتها بالثوابت والمتغيرات الحضارية. فأولا، عبل الصراع مساحة تتأثر باختلاف أو تعارض الجوانب المتغيرة من البناء الحضاري، بجانب الأسباب الاخترى المتعددة للصراع، وعلى رأسها الأسباب السياسية. فالتعارض في الجانب المتغير من الحضارة، عبر البلدان التي تتعيى لحضارة واحدة يساعد على خلق حالة من التعارض في نظام الحياة، تسمح بوجود صراعات، رغم أن الانتماء الحضاري . العمام، يجعل هذه البلدان في حالة غائل حضاري .

وبعيدا عن الصراعات ذات الأسباب السياسية والاقتصادية والعسكرية، يمكن أخدث صراعات ذات أسباب ثقافية. أي أنها تنتج من اختلاف الفقة الحضاري بين بلد وآخر، رخم الانتماء الحضاري المشترك. وبهذا يكون الصراع في جانب مهم منه، صراع بين أكثر من رؤية فقهية، وكأنه تنافس بين أغاط ثقافية، تحاول كل منها أن تثبت جدارة في مواجهة الأخرى. ويضاف لذلك، أن اختلاف الظروف، وأيضا اختلاف غط الحياة، يودي إلى أشكال متعددة من تطبيق القيم الحضارية. وهذا التعدد في ظروف ما، أهمها ظروف الصعود الحضاري، سوف يؤدي إلى التنوع والشراء. أما في ظروف التراجع الحضاري، فقد يؤدي التباين بين أغاط الحياة، إلى خلق حالة من عدم التوازن داخل الحضارة الواحدة، وهو ما يدفع نحو حالة من التوتر والاضطراب، وقد يؤدي في النهاية إلى الصراع.

بهذا نرى أن الجانب الحضاري المتخير، يشهد التنوع والشراء مع الصعود الحضاري، ويشهد غالبا التباين المفضي للتعارض، مع التراجع الحضاري، عايجمل الجانب المتغير، موضوعا للصراع المرتبط بالتراجع الحضاري، تعبيرا عن عدم التوازن الداخلي، ثم يمكن أن يكون الصراع المرتبط بفترات الصعود الحضاري، معبرا عن محاولات إعادة التوازن في الجانب المتغير من الحضارة، وهنا نستطيع الربط بين حالة التوازن، وبين الصعود الحضاري، حيث تقابلها حالة التوتر الداخلي مع التراجع الحضاري، وبين الصعود الحضاري، حيث تقابلها حالة التوتر تطبيقها، وفي الأنظمة الحياتية، وفي الجوانب الكمية من الحياة.

ومن الجانب الآخر، نظن أن الثوابت الحضارية، تقوم بدور رئيسي في الوحدة الحضارية، أيا كان شكل هذه الوحدة. بعنى أن التوحد داخل الحضارة الواحدة، يدور حول الثوابت، ويقوم عليها، مما يسمح بالتنوع والتباين الداخلي، والذي لا يتعارض مع الوحدة، لأنه تنوع في المتغيرات التي ترتبط في النهاية بمنظومة قيم واحدة، وتحقق غايات واحدة، والثوابت الحضارية هي مجال الوحدة الحضارية، كما أن المتغيرات الحضارية، هي مساحة الصراع الداخلي.

التوازن والتطور الحضاري :

من جانب آخر، يكن أن نكتشف حالة التوازن داخل النموذج الحضاري، وداخل المشترك الحضاري، في العديد من الجوانب. فالتوازن يحدث بين أجزاء للحيط المكاني للحضارة، ولكنه يحدث أيضا بين مكونات البناء الحضاري، وأول حالة من التوازن، نرى أن لها دلالة خاصة، هي التوازن بين البناء الفوقي والبناء التحتي، حيث يؤدي هذا التوازن، إلى الترابط الفعلي والعملي، بين منظومة القيم الأساسية، وكل مكونات منظومة الحياة، من المستويات المجردة، حتى المستويات المعيشا، بيناء المناخلي للبناء المعيشية، وبهذا يتكامل توازن الحضارة عبر المكان، مع التوازن الداخلي للبناء الحضارة،

والحالة المثالية للتوازن، أو لنقل الحالة المتكاملة للتوازن، هي التي تصف الصعود الحضاري. وكلما كانت حالة التوازن متكاملة وشاملة، ودرجاتها متساوية، في مختلف جوانب التواجد الحضاري، كلما كانت الحضارة أقرب لبلوغ أقصى درجة من الصعود، يمكن أن تصل لها. والحضارة لاتصل إلى حالة مثالية، حيث لا يمكن تصور مثل هذه الحالة على أرض الواقع. ولكن أعلى درجات الصعود الحضاري، يمكن أن غثلها بأقصى درجة من التوازن الداخلي يمكن تحقيقها. وهي في الواقع الحالة التي يغلب عليها التوازن، ويتراجع فيها التوتر الداخلي. كما أنها أقصى درجة يمكن تحقيقها من تطبيق قيم الحضارة، وعندها تبلغ الفكرة الحضارية المجردة كمال تطبيقها العملي، وهذا الكمال يمكن أن يترجم، بغلبة سيادة منظومة القيم الحضارية على جوانب الحياة المختلفة. بحيث تكون المساحة التي يتحقق فيها تطبيق القيم الحضارية هي المساحة الغالبة، ليس كما بل كيفا. حيث يكون التطبيق قد بلغ المساحات المهمة والأساسية، والتي تكون تعليا المسيادة على غيرها من مساحات المساحات المهمة والأساسية، والتي تكون تعليا المسيادة على غيرها من مساحات المساحات المهمة والأسامية، والتي تكون تعليا المسيادة على غيرها من مساحات الحياة. ومع تحقق الغلبة لتطبيقات الحضارة، يكون تطبيقها المتكامل قد تحقق على أرض الواقع.

وعكن أن نعبر عامة عن التوازن، بأنه حالة من الترابط والتجانس الداخلي، وهو حالة تماثل التوازن الطبيعية، بصورة وحدالة تماثل التوازن الطبيعي، حيث تتوازن حركة العرامل الطبيعية، بصورة تحفظ الحياة. ويهذا يؤدي التوازن الداخلي، إلى حفظ الحياة الحضارة، في حين يؤدي التوتر الداخلي لتهديد الحضارة، وتهديد وجودها الحياتي، ووجودها التاريخي، فالتوازن حسب تصورنا، عمل عملية طبيعية لتوازن حكة الأجزاء والمكونات وترابطها معا، مما يعدمتن التبادل والتكامل الإيجابي. ويصبح التكامل معنى من معاني التوازن، أو الحالة العليا التي تتحقق من خلال التوازن.

ومن جانب آخر، يمثل التوازن حالة من التكيف، مع البيئة المحيطة، وحالة من التكيف بين البناءات الداخلية في الحضارة مع بعضها البعض. ونصل هنا لمعنى مهم للتوازن، فهو توازن الحضارة مع بيشتها، ومع الزمن المعاصر، ومع الظروف والعوارض. فهو توازن داخلي لبناء الحضارة، ثم توازن داخلي في المحيط المكاني للحضارة، ثم توازن بين الحضارة وبيئتها. وكل هذه العناصر، تمثل معا حالة من التوازن والتكيف والتكامل، تبلغ به الحضارة حالة تحقق متقدم، تمثل توازن المعنى مع الفعل، والقيمة مع السلوك.

وعلى الجانب الآخر، يصبح فقدان التوازن، حالة تتواكب مع التراجع

الحضاري. وبنفس المعنى السابق، سيكون فقدان التوازن في المحيط المكاني للحضارة، كما يكون في بناء الحضارة الداخلي، ثم بين الحضارة وبيئتها. ومن فقدان حالة التوازن، تظهر درجة من التوتر الداخلي، والتي تؤدي إلى تفكك بناء الحضارة نسبيا، وتراجع التكامل الحضارة الداخلي، وضعف درجة التنجف وتتجمع هذه العناصر معا لتصل بالحضارة إلى درجة من التراجع، لاتتجاوزها بعد ذلك. ويمكن تعريف الدرجة أو الحد الأقصى للتراجع الحضاري، بأنه الحد الأقصى للترتر الداخلي، وفقدان التكامل والتكيف. وهذا الحد هو الحد الذي يمكن أن يبلغه للتوتر الداخلي، وفقدان التكامل والتكيف. وهذا الحد هو الحد الذي يمكن أن يبلغه للتوابيا وفقدان التكامل والتكيف. وهذا الحد هو الحد الذي يمكن أن يبلغه

نقصد من هذا، أننا لانتصور حالة من التراجع الحضاري، يمكن أن تودي إلى موت الخضارة، أو يمكن أن تودي إلى موت الناس، فالدافع للحياة، يجعل الناس تحاول البقاء على الحياة، وتحقيق الحد الأدنى من إمكانات الحياة، وكذلك تحديد الحد الأدنى من إلكانات الحياة، وكذلك تحديد الحد الأدنى من التكيف مع الحياة. وفي نفس الوقت، فإن التوازن والتوتر، يحدث في الجانب المتغير من الحضارة، ويقاس مدى التوازن والتوتر، على محك الشوابت الحضارة، عبد المخارة، ويقاس على المحل المحارة الرابط بين الحضارة والحياة، ويقدر قوة هذه الثوابت تكتسب الحضارة قدرتها على البقاء.

من جانب آخر، فإن هناك حدا أقصى للتوتر الممكن، كما أن هناك حدا أقصى للتوازن المتاح. والحد الأقصى للتوتر يحدث من التعارض بين المتغير والثابت، والتعارض بين المتغير والبيئة. ولكن بقاء الثوابت في حد ذاته، عنم من حدوث التعارض الكامل بين الجوانب المتغيرة والثوابت، وعنع حدوث التعارض الكامل مع غمط الحياة والبيئة. ونقصد من ذلك أن جانبا مهما من الثوابت الحضارية، يطبق بذاته ولذاته، دون أنظمة أو تطبيقات، مثل عمارسة التدين، أو مشاعر التضامن. ورغم ما يصل له الواقع من حالة لاتتلاءم مع التدين أو التضامن الإجتماعي، إلا إن الحد الأدنى من التدين والتضامن، يظل متاحا بوصفه قناعة حية داخل الناس، وشعور معاش. ومن استمرارية الثوابت في حدها الأدنى، يصبح للتوتر الداخلي حدا لا يتجاوزه.

وكذلك فإن التوازن الداخلي له حد لايمكن تجاوزه، فالتكيف مع البيئة المحيطة وتحقيق التكامل الداخلي والتطبيق الكامل للقيم الحضارية، لايمكن أن يتم في صورة مثالية. والسبب في ذلك أن الجوانب التغيرة من الحضارة والبيئة والزمن، تجعل التحقق الكامل للتوازن والصعود الحضاري، أمرا غير ممكن. وبقدر تعقد الجوانب المتغيرة، بقدر ما يكون تطبيق القيم الحضارية في الواقع الحياتي نسبي. وبهذا نعرف أن أقصى حد للتوتر الحضاري، يأتي من الجوانب المتغيرة، ويقف عند حدود الثوابت، وأقصى حد للتوازن الحضاري، يأتي من الثوابت، ويقف عند حدود المتغيرات.

الثابت والتغير والتطور الحضاري،

نصل بهذا إلى اختلاف وضع الشوابت والمتغيرات الخضارية، حسب حالة الخضارة ومرحلتها، ومدى ما يتحقق من صعود أو تراجع، فالثوابت الحضارية تصل إلى حالة التكامل والتحقق مع الصعود الحضاري، أما المتغيرات الحضارية، فتكون في حالة من التكيف والتوازن مع الثوابت من جانب والبيئة المحيطة من الجانب الآخر. وفي حالة التراجع الحضاري، تكون الثوابت الحضارية في حالة من العزاة النسبية عن مجمل نظام الحياة، وتكون المتغيرات في حالة من عدم التوافق مع الكوابت من ناحية، وعدم التكيف مع البيئة المحيطة من الناحية الأخرى. فلا يمكن تصور تكيف متغيرات البناء الحضاري مع البيئة المحيطة، بدون وجود توازن بين المتغيرات والثوابت، بوصفها جوانب بناء واحد.

والاختلاف الذي يصيب حالة الثوابت والمتغيرات، تبعا لحالة التوازن والتكيف والتكامل والتوافق المتحققة، يؤدي إلى اختلاف النظر إلى كل منهما، من حالة لأخرى، ففي حالة التوازن الحضاري، تتحقق الثوابت في مجمل الحياة، لذلك تبقى مساحة الثابت في حدوده الحقيقية. ونفس الأمر بالنسبة للمتغيرات، حيث تشخل حيزها، في حالة الصعود الحضاري، أما في حالة التوتر الحضاري، أي التوتر المداخلي للبنية الحضارية، فتتعرض الثوابت لحالة من التهديد، وتشغل المتغيرات مساحات تهدد الثوابت الحضارية.

ولهذا نتصور اختلاف المساحة التي تشغلها الثوابت والمتغيرات، حسب المرحلة الحضارية التي تمر بها الحضارة. وإذا بدأنا بالحالة المتكاملة للتوازن والصعود الحضاري، أي أقصى درجات الصعود، سنرى أنها الحالة التي تمثل الوضع الأفضل لمساحة الثوابت ومساحة المتغيرات. ثم تتوقف الحضارة عن الصعود، وتثبت عند أقصى حالة وصلت لها، وهنا يبدأ الاتجاه المحافظ في التزايد، في محاولة للمحافظة على ما تحقق من إنجاز حضاري، ومع محاولات المحافظة على ما تم تحقيقه حضاريا، يبدأ اتجاه نحو تثبيت الجوانب المتغيرة على ما وصلت له. وبهذا تتزايد مساحة الثابت على حساب مساحة المتغير، أو يتم اعتبار مساحات من المتغير، مساحات أبت من كذلك، إذا نظرنا لها في التاريخ الحضاري.

ومع مرور الوقت على الحضارة الناهضة والمتقدمة، تؤثر حالة التثبيت التي تتم على المنفيرات على مستوى النهوض الحضاري نفسه . ويكن أن نصف هذه الحالة ، يأنها الحالة التي تتميز بمحاولة تثبيت ما تم تحقيقه من صعود حضاري ، رغم تغير الظروف المحيطة . بما يجعل الجانب المتغير من الحضارة ، لا يتغير بصورة تواكب الظروف والزمن . ومع الفجوة التي تحدث بين التغير الزمني المستمر ، ومدى التغير الله يحدث في الجانب المتغير من الحضارة ، تقل درجة التكيف مع البيئة المحيطة ، والتوافق وبالتالي يقل التوازن الداخلي ، والتكامل بين الثوابت والمتغيرات والبيئة ، والتوافق بينها م عا يؤدي إلى ظهور بدايات التراجع الحضاري وبالتدريح ، تصاب الحضارة بحالة من التغير لاتتواكب مع التغير الزمني بمحالة من الخموات بالمناظر . وتأخذ الحضارة طريقها في التراجع ، والذي يؤدي إلى انفلات الجوانب المائية . المناظر مع الجوانب الثابتة . المناهدة من الخصارة بها و وهنا تتزايد مساحة الثابت ، لتلامس المساحات الثابتة والمقدسة من الحضارة ، وتعرضها للتهديد .

وعندما تصل الحالة إلى درجة حالية من التوتر الداخلي، ويفقد الجزء الأكبر من التوازن والتكامل والتوافق الداخلي، نكون قد وصلنا إلى أقصى مساحة يحتلها المنغير، من مساحة الثابت. يعني هذا أن الثابت يصل إلى أقصى مساحة له تتجاوز حدوده، بداية من أقصى صعود حضاري إلى البداية الفعلية للتراجع الحضاري على أرض الواقع. ثم تتزايد مساحة المتغيرات، نتيجة التفكك الحادث في بناء الحضارة، وتزايد التوتر الداخلي، لتصل إلى أقصى مساحة يحتلها المتغير، مع أقصى تراجع حضارى.

وبسبب هذا التراجع الحضاري، وما وصلت له المتغيرات من التعدي على مساحة الثابت والمقدص في الحضارة، يحدث اتجاه نحو المحافظة على الحضارة، وعلى الحياة، من خلال عملية توسيع مساحة الثابت، ليتم التمسك به مرة أخرى، وحتى يتحقق للحضارة بقاؤها. وهنا تصل مساحة الثابت تدريجيا لمرحلة التعدي مرة أخرى على مساحة المتغير. ويتضع هنا وصول الحضارة إلى حالة من الدفاع عن النفس، فتعيد الثوابت وتضعها في مساحات واسعة، حتى يتم القضاء على التعديات التي حدثت من المتغيرات على الشوابت. ولكن القضاء على تعديات الجوانب المتغيرة، يتجاوز مساحة التعدي بتعد مضاد، دفاعي النزعة.

وتت واكب هذه العملية مع وقف التراجع الحضاري، وبدايات العسعود الحضاري. وكأن الصعود الحضاري يبدأ من إعادة اكتشاف الذات الحضارية، وتأكيدها في مواجهة الجوانب المتغيرة التي تعدت عليها، والتي لاتلائم الثوابت الحضارية ولا تتكامل معها. ولكن الصعود الحضاري لايستمر، ولا يصبح ممكنا، ولا من خلال التجديد الذي يقدم أغاطا جديدة للجوانب المتغيرة تتفق مع الثوابت الحضارية، كما تتفق مع البيئة المحيطة والعصر. ولهذا يبدأ تحديد الثوابت في إطارها، وتجديد أنظمة وأغاط في الجانب المتغير، تتفق مع الثوابت، وهكذا تبدأ عمدية إعادة المتغيرات في نطاقها، حتى إذا وصلت الحضارة إلى أفضى درجات الصعود الحضاري، يكون التوازن بين الثابت وصلت الحضارة إلى أفضل صورة له.

من خلال ذلك، نصور المراحل الحضارية في شكل دورة حياة، تبدأ تاريخيا من مرحلة ما قبل تشكل الحضارة، وهي مرحلة يغلب عليها المتغيرات، وتماثل أقصى مراحل التراجع الحضاري نسبيا. وتمثل هذه المرحلة القطب الأسفل من دورة الحياة، أو من دائرة الحياة الحضارية. وفي هذا القطب تغلب المتغيرات على الثوابت وتهددها. ثم في القطب الأيسر، إذا اعتبرنا أن دورة الحياة تدور مع عقارب الساعة، نصل إلى الحالة التي يسيطر فيها الثابت الحضاري، سيطرة تؤكد الذات الحضارية، وتميل إلى درجة من التعدي على مساحة المتغيرات، تأكيدا على الهوية الحضارية، وتثبيتا لها. ثم نجد في القطب الأعلى من الدائرة حالة الصعود الحضاري في أفضل صورها، حيث التوازن بين مساحة الثابت والمتغير، أما في القطب الأيمن

من الدائرة، فنجد حالة الدخول في التراجع الحضاري، حيث يحدث انفلات للجانب المتغير، نظرا لتجاوز الثابت لمساحته، وما حدث من جمود حضاري. ويخرج المتغير من حدوده، حتى يتواكب مع التغير في الزمن والبيئة، دون أن يتواقق مع الثوابت الحضارية.

بهذا يكون القطب الأعلى عمثلا للتوازن والصعود الحضاري، والقطب الأسفل ممثلا للتوتر والتراجع الحضاري، أما القطب الأين فيمثل الحالة المؤدية للتراجع، والقطب الأيسر فيمثل الحالة المؤدية للصعود. ويهذا نبذاً من القطب الأعلى حيث التوازن بين الثابت والمتغير، ثم تزايد التوابت عما يجعل القطب الأين عمثلا للسيادة النسبية للثوابت ثم القطب الأدنى يمثل غلبة المتغيرات، وبعده يمثل القطب الأيسر عودة السيادة نسيا للثوابت.

والمعنى المقصود من ذلك، عمل مدى السيادة التي يحققها كل من التغير والشابت، حيث تكون السيادة في الأساس للشوابت، دون أن تقضي على المتغيرات، وهو ما عمل النهوض الحضاري، ولذلك يتمثل التراجع الحضاري، في السيادة النسبية للمتغير، عما يهده الثوابت الحضارية، ومع هذه الدورة الحضارية، يتحقق التوازن في القطب الأعلى، ثم درجة من التوازن في القطب الأعلى، ثم درجة من التوازن في القطب الأيسر وهكذا، يتحقق التوتر في القطب الأسفل، ثم درجة من التوازن في القطب الأيسر وهكذا، دورة للحياة والحضارة.

الراحل والأطوار الحضارية :

في دورة حياة الحضارة، مراحل وأطوار، حيث تكون المرحلة جزءا من دورة حياة ، والطور دورة حياة كاملة. وإذا كانت البداية الطبيعية المفترضة من القطب الاسفل لدائرة الحياة، وفيها بداية تشكل الحضارة للعرة الأولى، فإن الدورة الأولى لحياة الحضارة، تستمر حتى تكون الحضارة في أقصى صعود لها، في القطب الأعلى من الدائرة، ثم تستمر أيضا حتى انهيار الحضارة في القطب الأسفل من درة الحياة، وبهذا تكمل الحضارة دورة كاملة من الصعود إلى الهوط. ومع إكمال الدورة الأولى، تكون الحضارة قد تحققت، وأنجزت التقدم والازدهار، للمرة الأولى في تاريخها المكتوب، ثم انهارت بعد ذلك. وهذه الدورة المتكاملة، والتي

تكمل حلقات دائرة، تمثل طورا من أطوار الحضارة، هو في هذا المثل الطور الأول لها.

لهذا نتصور أن الطور الحضاري، يتكون من أربع مراحل أساسية هي:

١ - المرحلة الأولى: وتبدأ من أقصى تراجع حضاري أنهى الطور الحضاري السابق، أو من بداية التشكل الأولى بالنسبة للطور الحضاري الأول المسجل تاريخيا. ويمثل هذه المرحلة، اكتشاف الذات الحضارية، وبزوغ الوعي الحضاري من جديد، والكفاح من أجل الوحدة والنهوض الحضاري. وفي الجزء الأكبر من هذه المرحلة، يسود خروج المتفير الحضاري عن إطار الثوابت الحضارية، كما يسود التوتر الداخلي داخل البنية الحضارية. وعبر سنوات هذه المرحلة يقل التوتر تدريجيا، ويعود الثابت الحضاري للظهور.

٢- المرحلة الثانية: وهي مرحلة النهوض الحضاري، وتبدأ من النقطة التي يتجسد فيها الثوابت الحضارية من جديد، رغم عدم اكتمال البنية الحضارية، وهنا تبرز الذات الحضارية، ويتكون الأساس الأول للنهوض الحضاري، ثم عبر سنوات هذه المرحلة، يعاد تشكيل المتغير من خلال عملية متكاملة للتجديد الحضاري، تتميز بالنهوض وبناء أنماط جديدة للحياة. وتقل درجة التوتر تدريجيا، حيث يغلب الشعور ببناء مستقبل جديد، والخروج من حالة التراجع الحضاري، والذي يمثل ذروة الطور الحضاري الجديد. وتتميز هذه المرحلة الخضاري، والذي يمثل ذروة الطور الحضاري الجديد. وتتميز هذه المرحلة بالتوازن الحضاري.

٣- المرحلة الثالثة: هي مرحلة الازدهار الحضاري، حيث تبدأ من النقطة التي يتشكل فيها الصعود الحضاري في صورته التكاملة، وتتجه الحضارة إلى المحافظة على هذا الإنجاز الحضاري، ويتبلور الثابت الحضاري في صورة مكتملة، وتظهر معالم الحضارة في إنجازات ملموسة على أرض الواقع، وتتحقق التطورات العلمية والصناعية والعمرانية، وغيرها من الإنجازات المميزة للحضارة. ثم تتجه الحضارة إلى تثبيت هذا الوضع، مما يقلل من التجديد، ويكرس ما تحقق بالفعل، حق تبدأ درجة من الجمود في الظهور التدريجي، وتتميز هذه المرحلة بالتوازن الحضاري.

٤. الرحلة الرابعة: وهي الرحلة التي يسود فيها الجمود الحضاري، للرجة تجعل التوازن بين التغييرات الزمنية والتغير في نظام الحياة يفقد تدريجيا، وتتجه الأنظمة السائدة في الحياة، إلى الحالة التي تبعدها عن التوازن مع الظروف المحيطة بها، عما يجعل تطبيقات الثوابت الحضارية لاتتلام مع الظروف الراهنة، ويظهر التوتر من جديد، وتبدأ الحضارة في التراجع الحضاري، لتنهى بذلك الطور الحضاري ودورة حياته.

و يكننا أن نغير هذا التقسيم، من خلال محاور متعامدة ماثلة. فبدلا من تناول الأقطاب الأربعة والتي تمثل الشمال والشرق والجنوب والغرب. يمكن تقسيم الدائرة على محاور متعامدة ماثلة، عمثل الشمال الشرقي، والجنوب الشرقي، وبعده الشمال الغربي، والتقسيم السابق اعتبر أن المرحلة الأولى تبدأ من الجنوب إلى الغرب، والثانية تبدأ من الغرب حتى الشمال، والثالثة تبدأ من الشمال حتى الشرق، ثم الأخيرة من الشرق حتى الجنوب، أما التقسيم الأخر، فتكون فيه المرحلة الأولى من الجنوب الشرقي، حتى الجنوب الغربي، والثانية من الجنوب الغربي، عتى الشمال الغربي، حتى الشمال الشرقي، والأخيرة من الشمال الشرقي،

وفي هذا التقسيم تظهر أكثر المراحل من خلال مستوى الحضارة فيها، حيث تكون المرحلة الأولى هي مرحلة التراجع الحضاري، منذ بداية ظهوره وحتى ما قبل بداية اختفاءه. أما المرحلة الثانية، فتتصف ببداية تراجع التراجع الحضاري، أي توقف التراجع، وبداية الكفاح من أجل النهوض. والمرحلة الثالثة تمثل الصعود الحضاري، من بداياته وحتى ما قبل جموده، بما في ذلك أقصى درجة من الصعود الحضاري، والمرحلة الرابعة، تمثل مرحلة توقف التجديد الحضاري، وظهور الاتجاه المحافظ، وصدم مسايرة التغييرات الزمنية.

وبهذا التقسيم، تصبح المرحلة الأولى، مرحلة التراجع الحضاري، والشائية مرحلة الكفاح الحضاري، والثالثة مرحلة الصعود الحضاري، والرابعة مرحلة الجمود الحضاري، وفي هذا التقسيم، يمكن أن نضع مسألة التوتر والتوازن الحضاري في موضعها الصحيح، ونضيف لها دلالتها الحضارية، ففي المرحلة الأولى، يغلب التوتر السلبي، وما يمثله من فقدان التكيف وعدم الرضا عن الحياة، وهو يمثل حالة من حالات المرض الحضاري، إن صح التعبير. أما في المرحلة الثانية، فتتميز بالتوتر الإيجابي، والذي يمثل الحماس النضالي، ويعتبر دافعا للنمو والنهوض الحضاري. وفي المرحلة الثالثة، يظهر التوازن الإيجابي، والذي يمثل نوعا من الاستقرار المناسب للظروف، والنابع من تحقيق التكامل والتوافق والتكيف داخل الحضارة نفسها، وبينها وبين الظروف المحيطة بها. وفي المرحلة الرابعة، ينظهر التوازن السلبي، أي يظهر الجمود وحالة من الثبات النسبي، وهو نوع من الاستقرار في غير محله، حيث تتعارض حالة الثبات مع الظروف المتغيرة، وتؤدي إلى حدوث فجوة زمنية بين حالة الحفارة، والحالة المعاصرة لها، والتي تتشكل من متغيرات الخياة، والمتغيرات الدولية المحيطة بالحضارة.

وكأن دورة حياة الحضارة، تبدأ من التوتر المفضي للاضطراب، ثم التوتر المجدد، ثم التوازن الناتج من التقدم والازدهار، ثم الثبات والمحافظة المعبرة عن المجمدد، ويهذا يكتمل الطور الحضاري. والذي تكون له ملامحه المميزة، كأن نسمي الحضارة البونانية بوصفها طورا من أطوار الحضارة الغربية، والحضارة البونية، والحضارة الغربية، والحضارة الغربية، ووصفها طورا آخر. وبين كل طور وآخر، فروق ناتجة من أن كل طور هم مرحلة متكاملة، ودورة كاملة من حياة الحضارة. فإذا كانت دورة حياة الإنسان، تبدأ من الميلاد، وتتنهي بالموت، فإن دورة حياة الحضارة تبدأ بالميلاد أيضا، ثم تدخل الحضارة في طور جديد، وهو مثل حياة جديدة للحضارة، فالحضارة تولد ولا تموت غالبا، يل هي من عمر المناس والحياة. والمسافة التي تفصل طورا عن طور آخر، ليست موتا وميلادا جديدا، ولكنها نوع من الغيبوبة الحضارية، التي يعقبها عودة الوعي مرة أخرى، ولكن في طور جديد.

وهنا يصبح الجديد نوعا من التشكل الجديد للعضارة، في نموذج متجدد، عبر زمن آخر. ولهذا فالأطوار الحضارية، تأخذ تميزها الحقيقي من الزمن، الذي يتغير ويتطور عبر تاريخ البشرية. ودلالة الزمن، تنبع من تفاعل الإنسان مع المكان وعبر الزمن. والذي ينتج منها إحداث تغييرات على أرض الواقع، تتراكم عبر الزمن، لتشكل أطوار الحياة البشرية، وأطوار التاريخ البشري، ومنها تأتي أيضا الأطوار الخضارية للحضارة الواحدة. والعامل المؤثر في هذا الخط الزمني، حسب تصورنا، هو التراكم المعرفي، والذي يحدث عبر السنوات والقرون الطويلة، ومنه تظهر اللغة والرموز والمعارف، والعلوم وتطبيقاتها العملية، والتراكم المعرفي، يؤدي إلى تغير جوهري في الحياة، لأننا نتعامل مع الحياة كما نعرفها، ويقدر ما نعرفها، ولهذا فحلود كمط الحياة، من حدود المعرفة نفسها.

التراكم المرفى ا

وبالطبع يمكن أن نسجل اختلاف درجة وسرعة التراكم المعرفي، عبر العصور، اختلافا مؤثراً على سير الخضارة، وتحديد مراحلها وأطوارها. ففي بداية التاريخ البشري، وفي التاريخ غير المكتوب كانت المراحل الحضارية، والأطوار الحضارية، تمهل إلى مساحات زمنية شاسعة. ثم أصبحت المراحل تقصر وكذلك الأطوار. تعني بذلك أن دلالة الزمن من حيث مساحته قد تغييرت، بعد أن كان الطور الحضاري يشغل مساحة تقاس بالآلاف من السنين، أصبح يشغل مساحة تقاس بالآلاف من السنين، أصبح يشغل مساحة تقاس بالتات من السنين، ويكثر الجدل في الوقت الراهن، مع تزايد معدلات التراكم المعرفي، لدرجة تجعل البعض يتصور أن العصر، أو الطور الحضاري، سيكون أقل من قرن من الزمان. ونظن أن التغير في طول الفشرة الزمنية للطور والمرحلة الخضارية، يتجه نحو القصر النسبي، وهذا اتجاه سائد في التاريخ، وليس نتاج المعصر الراهن. ولكن فهم دلالة التراكم المعرفي الزمني تحتاج إلى إيضاح يفسر دلالة الزمن، ودلالة التراكم في آن واحد.

ونرجع هنا إلى فكرة الكم والكيف، لأنها مناسبة في شرح التراكم المعرفي. ونفرق بين التراكم في البيانات والمعلومات، والتراكم المعرفي. فالخطوة الأولى في المعرقة، أن البيانات والمعلومات تتراكم، لتشمل مساحات أوسع من المجالات المراد دراستها. وهذا التراكم الكمي، يقيس درجة ما نعرف من الأشياء، وهو في حد ذاته يطور من وسائل الحياة، ولكن في آجزاتها الصغرى. ومثال لذلك، ما يحدث في الحاسبات الآلية، فلمرجة التطور الحادث فيها، تتغير في فترات زمنية صغيرة، كما يجعل الحاسبات تتطور في السرعة والقدرة بين فترة وأخرى، تطورا ملحوظا، ولكنه في الوقت نفسه تطورا كميا. صحيح أن المزيد من السرعة والقدرة على المتخزين، تجعل الحاسبات الآلية قادرة على إجراء عمليات أعقد وبحجم بيانات

أكبر. ولكن هذا التغير، مازال تغيرا كميا، وإذا عدنا لظهور الحاسبات الآلية في حد ذاتها، فإن ظهورها يمثل تغيرا كيفيا معرفيا، أما تطورها بعد ذلك فيمثل تطورا كما معرف ا.

نقصد من هذا التأكيد على أن المعرفة تتطور من يوم إلى آخر، وهي لاتصل خالة ببات، بل هي في حالة تفير مستمر، وبالتالي فإن التراكم المعرفي يتطور عبر الزمن، ومن لحظة لأخرى. ولكن التغير الكيفي في المعرفة، يختلف عن التغير الكيفي، إلى إحداث تغير كيفي مناظر له في ظروف الحياة، عما يستلزم معه أن يتغير غط السلوك والتصرف. وكما أن الحضارة في بنائها الحيام من القاعدة التي تشهد التغييرات الكمية، والتي تمثل المستوى التفصيلي الأدنى، ثم يلي ذلك التغير الكيفي، وبعده التغير النوعي، كذلك نظن أن المعرفة قر بحراحل للتغير الكيفي، وبعده التغير النوعي، وكأن المعرفة أيضا لها لممراحل، وداخل كل مرحلة، زمن وتاريخ، ومن المراحل تتكون الأطوار المعرفية الكبرى.

وبهذا المعنى، يمكن أن نعتبر المرحلة المعرفية، جزءا من طور معرفي أكبر. ومع تغير المراحل، تتغير الحضارات في جانبها المتغير للتكيف مع هذه المراحل المعرفية. بل إن الحضارة يمكن أن تغير المعرفة كجزء من تجديدها الحضاري. وهكذا تتزامن المراحل المعرفية مع المراحل الحضارية. وكذلك في الأطوار المعرفية، والتي تمثل نقلة موضوعية ونوعية، والتي تسمى أحيانا بالثورة المعرفية، أو الثورة العلمية، وفي هذه الأطوار نجد توازيا بينها وبين الأطوار الحضارية. ومعنى ذلك أن المعرفة عندما تنتقل من طور لآخر، تؤدي إلى حالة تتطلب من الحضارة أن تنتقل من طور لآخر

والتراكم المعرفي، يحدث على مستويات متعددة، ليشكل في النهاية التاريخ المصرفي للبشرية، والذي ينقسم إلى مراحل وأطوار. وهذه العملية هي التي تلخص تغير الظروف المحيطة بالحضارة، وهي عملية تتم بفعل الإنسان، وتغير الظرف العام في الحياة. ومع الأطوار المعرفية، تنتقل ظروف الحياة من طور لأخر، مما يستلزم أن تتكيف الحضارات مع الطور الجديد، ويعضها يصنع الطور الجديد، ويعضها يتكيف معه فينهار. والحقيقة أن الجانب المهم من التراكم المعرفي، أنه يحدث على النطاق المكاني البشري جملة. فالتراكم يحدث داخل البلد الواحد، أو داخل الحضارة الواحدة، كما يحدث عبر البلاد والحضارات. وعندما كان التواصل، والاتصالات بين الشعوب والأم في أدنى درجة لها، كان التأثير المتبادل بسبب التراكم المعرفي على مستوى كوكب الأرض، أقل بكثير من التراكم المعرفي الحادث بعد أن تمكن الإنسان من ربط المعرفة عبر كل أرجاء الكوكب. ولعل التطور الحادث في الاتصالات، وما أدى له من تراكم معرفي على مساحة الكوكب، يعد في حد ذاته تغيرا مهما في دور التراكم المعرفي، والخبرة الحياتية المعرفي، والخبرة الحياتية المعرفي، ودلالة التغير عبر الزمن. وبهذا يكون التراكم المعرفي، والخبرة الحياتية المتراكمة، عوامل أساسية تجمل اليوم يختلف عن أمس، وغذا يختلف عن اليوم. المنازعة المخارة.

وفي كل الأحوال، ومنذ بداية التاريخ الإنساني المكتوب، ظهر الميل الواضح لحدوث التراكم المعرفي على مستوى العالم. فمع أولى القلدات الإنسانية على الاتصال والتواصل، والانتقال، تحقق نقل المعلومات والمعارف والبضائع، عاجعل التراكم المعرفي وما يعنيه من تراكم في الخبرات، وما يؤدي له من تطبيقات حياتية وصعلية، يحدث على مستوى العالم، وتختلف أوضاع كل حضارة منه، حسب دورها ووضعها في لحظة ما، وحسب موقفها من التراكم المعرفي الحادث، ودورها فه،

لهذا نتصور أن الحضارة في زمن التراجع الحضاري، يغلب عليها أن تكون موضوعا لتأثيرات التراكم المعرفي، الذي عثل التغيرات التي تتحدى الحضارة في لحظة ضعفها، عما يؤدي إلى حدوث تغير في غط الحياة لايتفق مع الحضارة، وتفقد الحضارة توازنها وتكيفها وتكاملها الداخلي والخارجي، وفي مرحلة الكفاح الحضاري، وعندما تكون الحضارة في حالة استعادة الوعي، يغلب هنا استيعاب التراكم المعرفي الحادث، واستيعاب العصر وخبراته، في محاولة لفهم الظروف الما المناجعة المنبعة المعرفي الحادث، واستيعاب العصر وخبراته، في محاولة لفهم الظروف

وعندما تصل الحضارة إلى مرحلة الصعود الحضاري، يتغير موقعها من التراكم المعرفي وتراكم الخبرات، حيث يتحول دورها إلى دور إيجابي، ويصبح لها دور فاعل في صنع التراكم الحضاري، وتؤثر على غيرها من الحضارات، بما تمثله من تحدّ معرفي وخبراتي جديد. وهذا الدور الإيجابي في صنع التراكم المعرفي، هو تصور نتاج التجديد الحضاري، بالمعنى الشامل للكلمة. فالتجديد في النهاية، هو تصور حضاري جديد، ونظام جديد وأغاط معرفية وسلوكية جديدة، وفي كل هذا معرفة وروى جديدة، تضيف إلى حصيلة المعرفة البشرية، وفي المرحلة الحضارية الأخييرة، وهي مرحلة الجمود الحضاري، يتوقف إسهام الحضارة في التراكم المعرفي، خاصة التراكم الكيفي، ولا تقدم معرفة جديدة، بل تستمر في توظيف المعارف السابقة، والتي أقامت عليها نهضتها وتقدمها، ومن خلال إحادة استثمار التجديد الذي حدث في المرحلة السابقة، يستمر العطاء المعرفي الكمي للحضارة دون العطاء الكيفي. وفي هذه المرحلة تحدث تغيرات كيفية في المعرفة والخبرة، دون أن تتواكب معها الحضارة المتقدمة، عما يجعلها تتجه للجمود، والذي يبدأ طريقها نحو التراجع الحضاري.

الزمن الحضاري :

من التوجهات الأساسية في التاريخ الحضاري، أن دلالة الزمن تتغير مع مرور التاريخ. فالتطور الحضاري في مراحله الأولى، شهد بداية البحث عن الحياة، واكتشاف الطبيعة، والمحاولات الأولى لتوفير المسكن والغلاء. كذلك شهدت المراحل الأولى من تاريخ البشرية، بداية تكوين الرسوز، ومنها تكونت اللغة، والتي تمثل المستوى الراقي من الرمز الصوتي، والرمز بالإشارة. وهذه البدايات الأولى، والتي يقع الجزء الأكبر منها فيما يعرف بما قبل التاريخ، تمثل بدايات غير متكررة، فاتاريخ لايعيد نفسه، في الجزء الخاص بالاكتشافات الأولية، والحقيقة أن التاريخ لايعيد نفسه في أي جزء منه.

لذلك أنجرز الإنسان مراحل من المعرفة، التي لايفقدها، بل يظل حافظا لها، وتنتقل من بلد لآخر. وما تصل له حضارة من معارف، تستخدمه حضارات أخرى وتنتقل من بلد لآخر. وما تصل له حضارة من معارف، تستخدمه حضارات أخرى في نهوضها، وتضيف عليه. وهكذا تتراكم المعرفة، بصورة تجعل المراحل الأولى للتاريخ، وهي المراحل البدائية، تمثل مرحلة من التاريخ البشري، لا يعود لها. فالحضارات لا تبدأ من الصفر، وبالتالي تمثل المرحلة البدائية، فترة من حياة بشرية، لم تتكور، ولن تتكرر. وربحا تستثنى من هذا الحضارات التي قامت، ثم دمرت

تماما، دون أن يبقى منها أي أثر. وهي حضارات لانعلم عنها الكثير، وتتصور أنها أيضا تنتمي للمراحل الأولية والبدائية من التاريخ البشري، من حيث إن التدمير الكامل لحضارة ما فلا يبقى منها أثر، ولا تبقى علومها ومعارفها، يعد حادث وحالة ميزت الفترات الأولى من التاريخ، ويصعب أن نتصور حدوثها في المستقبل، بجانب أنها لم تحدث بعد بداية التاريخ المكتوب للبشرية.

مجمل القول، أن هناك تاريخا للبشرية، عشل تاريخها المكتوب، وتاريخ حضارتها والتراكم المعرفي، وهذا التاريخ يتقدم في تراكم مستمر. فعلى مستوى الحضارات البشرية في جملتها، سنجد أن المراحل التاريخية قد شهدت حضارات البشرية، في مراحل والنهضة لحضارة أخرى، وهكذا تدور حلقات مجمل التاريخ البشري، في مراحل ودرجات من التقدم والنهوض، تتغير فيها الحضارة القائدة، وتنتقل من محيط حضاري الآخر. وكذلك بالنسبة للحضارة الواحدة، حيث تحقق الصعود الحضاري لأخر. وكذلك بالنسبة المحضارة الواحدة، حيث تحقق الصعود الحضاري أو يكون هذا الصعود متقدما عما حققته نفس الحضارة في مراحل صعودها السابق. وهكذا تسير كل حضارة في اتجاه يحقق درجات متتالية من التقدم والنهوض، عبر دوراتها الحضارية.

وعندما ننظر للتاريخ البشري الحضاري في جملته ، يمكن أن نقسمه إلى حقب حضارية . حيث تتميز الحقبة الحضارية ، ببروز حضارة ما ، ونهوضها ، الذي يحقق التقدم البشري ، ويراكم المعارف والعلوم والتطبيقات . ثم ينتقل التاريخ البشري إلى حقبة جديدة ، تتميز بتقدم حضارة أخرى ، تحقق إنجازات جديدة ، وتراكم المعرفة ، وهكذا . وهذه الحقب الحضارية ، يمكن أن نتعرف منها على التاريخ البشري ، في أكثر من مجال . المجال الأول : هو نوع المعرفة المتحققة في كل حقبة حضارية . والمجال الثائث : وهم مجال مهم ، نعرف الحيارات التي سادت في كل حقبة تاريخية ، ونحدد وهو مجال مهم ، نعرف الحضارات التي سادت في كل حقبة تاريخية ، ونحدد مجالها المكانى والجغرافي ، والمشترك أو النموذج الحضاري الذي تنتمي له .

وهنا يمكن أن تتكلم عن الحقبة البدائية من التاريخ البشري، وحقبة الزراعة أو الصناعة، كما يمكن أن نحدد الحقب التي سادت فيها حضارات الغرب أو الشرق أو الوسط الجغرافي. والتباين بين الحقب الحضارية، يمثل أقصى درجات التباين الحضاري، حيث عِمل أكبر درجة من التباين النوعي. فالتباين بين حقبة وأخرى، تباين في الحضارة، والنموذج الحضاري السائد، وبالتالي منظومة القيم التي تحقق التقدم في هذه المرحلة أو تلك. ثم يضاف لهذا التباين ذلك الاختداف الناتج من التراكم المعرفي، وصعه الفروق الناتجة من تغير ظروف الحياة، وأنواع العمل السائدة، والوسائل العملية المستخدمة في الحياة والعمل. عما يجعل الفرق بين حقبة حضارية وأخرى، فرقا في النوع الحضاري، وفي الكم النمطي السلوكي والحياتي والعملي، وبهذا تسجل الفروق بين الحقب الحضارية، في المنظور الشامل للوجود البشري على كوكب الأرض، تباينا بين الثوابت والمتغيرات الحضارية السائدة في فترة ما .

وتمثل هذه الصورة المنظور الذي يرتكز على الخضارة المتقدمة، وعلى الإنجاز الخصاري البارز. ففي الوقت الذي تسود فيه حضارة ما، بما لها من ثوابت، وما تتنجه من متغيرات، يكون للحضارات الأخرى وجود تاريخي وفعلي، ولكن في حالة حضارية أقل تقدما وصعودا، أو تميل إلى التراجع الحضاري. ولهذا يكن أن نفرق بين أكثر من منظور تاريخي، الأول: ينظر للحقبة الحضارية من خلال النموذج الحضاري المتفوق فيها، والثاني: ينظر للمحقبة الحضارية النماذج الحضارية المتواجدة على أرض الواقع التاريخي، ومن المنظور الأول، يمكن أن نحدد للحقبة الحضارية، الثوابت الحضارية الأكثر صعودا، أي منظره القيم التي تحتل المكانة الأولى على سلم التطور الحضاري، كما يمكننا تعديد المتغيرات الحضارية السائدة. أما في المنظور الثاني، فنحدد الحضارات التي توجد على سطح الأرض، كما نحدد حالة كل منها، ودرجة الصعود أو التراجع الحضاري المميزة لكل حضارة، والعلاقات بين الحضارات وما بينها من تنافس أو صراع. المميزة لكل حضارة ، والعلاقات بين الحضارات وما بينها من تنافس أو صراع. كللك نحدد المتغيرات السائدة في الحالم، والتي تمثل العناصر البارزة في الحقبة الزمنية، والتي نسميها أحيانا روح العصر.

وعندما نصل إلى تحديد المتغيرات السائدة في الحقبة الزمنية، سنجد أننا بصدد الحديث عن الظروف الحياتية في كل حضارة، أو في كل بلد، ولكننا في الوقت نفسه، يمكن أن نتناول الظروف المشتركة في الحياة البشرية عامة. فالمتغيرات الحياتية، يمكن أن ننظر لها من منظور أفقي، يتجاهل حدود الحضارات، ويحاول الكشف عن السائد في الظروف الحياتية البشرية. وهنا تبرز أهمية الحديث عن حقبة الزراعة أو الصناعة أو المعلومات، فهذه الأسماء تصف الحالة الحياتية البشرية، التي وصل لها الإنسان من خلال التراكم المعرفي. وبهذا فإن الجانب المتغير يمكن أن يصف الحالة البشرية العامة، ويحدد نمط العصر، والذي يتمثل في البناء التحتي للحضارات، أي البناء السلوكي العملي.

وهذه النظرة التي تركز على السائد من أغاط سلوكية ومتغيرات معاصرة، تماثل النظرة إلى المشترك بين البشر في التكوين الجسماني، وهي مستويات لفهم المشترك البشري أو الحياتي، بعيدا عن الفروق الحضارية، ويغلب على الباحثين أن يصفوا الحقب الحضارية من خلال المتغيرات السائدة فيها، بجانب ثوابت الحضارة السائدة في الحقبة الحضارية، وتقوم هذه الرؤية على حقيقة أن الحضارة المتقدمة، تكون أكثر الحضارات المؤثرة على التراكم المعرفي في فترة تقدمها، وبالتالي تصبح المتغيرات السائدة في الحقبة التي تشهد تقدم هذه الحضارة، نتاجا لفعل هذه الحضارة أكثر من غيرها.

وفي التحليل الأخير، تكشف الحفب الحضارية عن جانب مهم من قواعد التاريخ الحضاري البشري، لأنها تقدم صورة لكيفية تطور التراكم المعرفي عبر الزمن، والاتجاهات الحاكمة لهذا التطور. ويضاف لذلك ما يقدمه تاريخ الحقب الخضارية من رؤية لاتجاهات الصعود والتراجع الحضاري لحضارات العالم في علاقتها ببعضها البعض، وهو ما يكشف عن علاقات الترابط بين مصير حضارة ما، بمصير حضارة أخرى. ونعتقد أن الحضارات تدخل في دورة الحياة التي تبدأ من الصعود إلى التراجع، لأن ذلك يعبر عن التاريخ الطبيعي للحضارات، ولكنه في الوقت نفسه يعبر عن نتاج التفاعل والتنافس والصراع بين الحضارات،

ففي البداية نتصور أن احتمال استمرار حضارة في حالة واحدة دون تغير من حيث المستوى الحضاري، هو احتمال غير طبيعي. وعليه لانتصور أن حضارة ما يمكن أن تحقق الصعود الحضاري حتى نهاية التاريخ، ولا نتصور أيضا أن تبقى حضارة في حالة التراجع الحضاري حتى نهاية التاريخ، ففي تصورنا، تمثل دورة الحياة الحضارية قانونا طبيعيا، يلازم قانون الحياة والموت للإنسان، رغم أن الحضارات لاتولد ولا تموت مثل الإنسان، بل توجد وتصعد وتهبط، من خلال الفعل, الإنساني.

والزمن في الحياة، يعني التغير كما يعني التقدم في العمر، ومثل الإنسان، نتصور أن للحضارة عمرها، عما يبعل التقدم الزمني للحضارة يصيبها بأمراض الشيخوخة الحضارية. لذلك نتصور أن الحضارة تقام، ثم تصل لمرحلة النضج الحضاري، وبعدها تدخل في مرحلة الشيخوخة الحضارية. وعند هذه المرحلة، تضعف الحضارة، مثلما يضعف الإنسان في مرحلة الشيخوخة، ولكنها لا تموت، لأنها ليست إنسانا بل كثرة من الناس. ويتجدد شباب الحضارة مرة أخرى، لتقوم من جديد، وتصل إلى مرحلة نضج جديدة. ويلاحظ هنا أن الحضارة تعيش وتتجدد بالأجيال المتلاحقة، والتي تمثل طاقات جديدة مستمرة، تحمل الحضارة في عقلها الجمعي، كما تحمل معها إمكانيات جديدة مستمرة، تحمل الحضارة في عقلها الجمعي، كما تحمل معها إمكانيات جديدة.

وإذا كانت الحضارة تسلم من جيل لآخر، من خلال الوعي الجمعي، فهي تنتقل من مرحلة لأخرى، عبر الأجيال، وهذه السمة هي التي تكسب الحضارة قدرتها على الاستمرار، كما تكسبها طابعها التاريخي الدوري، فعبر الأجيال تنتقل الحفدارة من التراجع الحضاري إلى الصعود الحضاري، وفي نفس الوقت تتغير الأجيال عبر هذه المراحل. ومن تغير وتعاقب الأجيال، تأتي أجيال جديدة، عمل الأجيال الحضارة، دون أن تنتمي للحظة الماضية، فالجيل الجديد يحمل معه المتغيرات الزمنية المتعاقبة، والتراكم المعرفي، ويأتي الجيل معبرا عن زمنه، لا الزمن المنفير، وبهذا تحمل الأجيال طاقات واتجاهات جديدة، ومن اختلافها تنتقل الحضارة إلى مرحلة جديدة، ويحكن أن نتصور الجيل الذي يأتي بعد التراجع الحضارة إلى مرحلة جديدة، ويحكن أن نتصور الجيل الذي يأتي بعد التراجع وعبه الجديد، ومن اختلافها تتخل الحضاري، حيث يأتي واعيا بالوضع المتردي الذي وصلت له الحضارة، ومن خلال وعيه الجديد، ومناسبته للزمن الجديد، يخرج الجيل الجديد برؤى تخرج الحضارة من خلال من كبوتها، وتبدأ الصعود الحضاري.

والجيل الذي يأتي في مرحلة الكفاح الخضاري، يجد نفسه في مرحلة تتميز بالحركية الشديدة، ويقل فيها التعلق بالماضي، ويتجه التفكير فيها نحو مستقبل جديد. وتكسب مرحلة الكفاح الخضاري قدرة أكبر على التجديد من خلال أجيالها الجديدة. وفي مرحلة الصعود الخضاري، يأتي الجيل الذي يجني ثمار التقدم الخضاري، ويكرسه، ويحققه تاريخيا. وفي مرحلة الجمود الخضاري، يمكن أن نشاهد الجيل الذي يحاول الخفاظ على التقدم الخضاري، ويتعلق بالماضي المزدهر، لحد يصيب الحضارة بالجمود. وبالطبع لا نستطيع تحديد الجيل والمدى الزمني له، والغالب أن تشهد أجيال متعاقبة مرحلة من المراحل الحضارية، فالجيل هنا يعني عقودا من الزمن.

والمهم أن التعاقب بين الأجيال، والاختلاف بين ظروف كل جيل، عثل الركن المهم في تصور دورة الحياة الحضارية، وكأن الحضارة تكتسب دورة حياتها من دورة حياة الإنسان، من خلال التعاقب بين الأجيال. وهكذا يصبح عودة الحضارة للصمود وخروجها من حالة التراجع الحضاري، تعبير عن تعاقب الأجيال، وتغير ظروفها الحياتية وظروف العصر والزمن الذي تعيش فيه. وينفس المعني يصبح دخول الحضارة في التراجع الحضاري من جديد نتاج التعاقب بين الأجيال، وتغير الظروف والحالة الحياتية من جيل لآخر. وكأننا نفترض أن هناك جيلا يحمل عبء الكفاح الحضاري، وهناك الجيل الذي يحقق الصعود الحضاري، وبالتالي هناك الجيل الذي يحقق الصعود الحضاري، وبالتالي هناك الجيل الذي يتحق الصعود الحضاري، وبالتالي هناك الجيل عليه حتى تجمد.

وقد يتصور البعض أن الخضارات يمكن أن تندثر، ويبقى السؤال: فهل تندثر المخضارة أولا إنسان، ومنه الشعب أو الحضارة أولا إنسان، ومنه الشعب أو الخضارة أولا إنسان، ومنه الشعب أو الأمة، وهي أيضا مكان، وفيه الأرض وعليه القيمة. ولهذا نتصور أن الحضارة تندثر، كما في التاريخ الأولي والبدائي للبشرية، باختفاء الإنسان من المكان، ولكن كلما استمر الإنسان في المكان، تستمر الحضارة معه. والقضاء على الحضارات بفعل العمل العدواني، لا يتحقق إلا بالإبادة الحضارية، وهي في حقيقتها الإبادة الكمال لشعب أو أمة.

انتجاه دورة الحضارة ،

يشير التاريخ الحضاري، إلى تغير الفترة الزمنية التي تأخدها الحضارة لتكمل دورة كاملة، عما يعد نتيجة للتراكم المعرفي الإنساني، اللي يتبع تحقيق الصعود الحضاري بصورة تختلف عبر التاريخ الحضاري، وإذا كانت دورة الحضارة في الزمن المعاصر، أقل في زمنها من دورة الحضارة في الماضي، فالصعود والتراجع الحضاري يأخذ منحى مختلفا مع الزمن. فتتصور أن التراجع الحضاري في الفترات الأولى من التاريخ البشري، كان تراجعا عميقا في تأثيره، حتى أنه وصل إلى حالة الاندثار الكامل في فترات ما قبل التاريخ المكترب، كما تشير بعض الحفريات.

ولكن درجة التراجع الحضاري تغيرت في العصور الوسيطة فيما بعد الميلاد، ونتصور أن هذا هو اتجاه التاريخ الحضاري. مما يعني أن أقصى درجات التراجع الحضاري تتغير من فترة تاريخية لأخرى، وعبر الحقب التاريخية الحضارية تقل تدريجيا الدرجة الأقصى للتراجع الحضاري.

فالتاريخ البشري يحقق قدرا ملحوظا من التواصل بين البلاد والحضارات، كما أنه يحقق قدرا ملحوظا في التسجيل التاريخي وتسجيل الإنجازات الحضارية، عما يجعل المستوى الأنجازات الحضارية، عما يجعل المستوى الأنجاز المستوى المستوى الترمني. ففي الزمن المعاصر، نتصور أن الحضارة في تراجعها، لا تحول حياة الأمة أو الشعب إلى حالة بدائية أو شبه بدائية، بل تظل الحياة في صورة متقدمة عن صورة التراجع الحضاري في الماضي. قطبيعة الحياة المعاصرة، تسمح بقدر معقول من الحياة، ومن مظاهر التقدم أو معارفه، حتى في الحضارات التي تعاني من أقصى درجة للتراجع عمايؤكد أن سبل الحياة وأدواتها المتاحة كافية لتحقيق مستوى من الحياة، يجعل التراجع الحضاري لا يقام بالانهيار الحياتي الشامل. وربما يحدث الانهيار الحياتي، بسبب ظروف الحروب والموامل الطبيعية، أكثر من حدوثه نتيجة التراجع الحضاري في حد ذاته.

وبالمثل نتصور أن درجة الصعود الخضاري تتغير عبر الحقب الحضارية. ورجما يعتقد البعض أن ما يتحقق اليوم من صعود حضاري، يتجاوز ما كان من المكن تحقيقه في الماضي، ولكن نعتقد على العكس من ذلك، أن درجة الصعود الحضاري التي تتحقق في الماضي، والمقيقة أن الصعود الحضاري، يقاس أساسا بالاختلاف النوعي بين الحضارة المتاصدة والتراجع الحضاري، يقاس أساسا بالاختلاف النوعي بين الحضارة المتاعدة المساعدة المتراجعة، والصورة التي نراها في التاريخ الحضاري، توحي بأن المسافة النوعية بين الحضارة المتقدمة وتلك المتراجعة، كانت مسافة فاصلة بين التقدم والبدائية، وكأنها تفصل وهو ما حدث بين حضارة في زمن ما قبل التاريخ المكتوب، وحضارة في زمن ما قبل التاريخ المكتوب، وحضارة في زمن ما قبل التاريخ المكتوب، وحضارة في زمن التاريخ المكتوب،

فلقد كان الفرق بين الخضارات، يصل لمدى من الاختلاف في الحياة والمعرفة، يوحي بقدر واضح من الانفصال بين نمطين للحياة. والأهم من ذلك أن الفرق المعرفي بين الخضارة الصاعدة والخضارة المتراجعة، كان يصل إلى فجوة كبيرة، تجعل المعلوم في حضارة غير معلوم تماما في الخضارة الأخرى، أو أن المعرفة المتاحة في حضارة غير متاحة في الحضارة الأخرى تماما، وهو ما نظنه لا يبعدث الآن، ولا نتوقع حدوثه في المستقبل، ويمكن أن نفهم التغير الحادث في درجة المصعود والتراجع، من خلال قياس المعرفة المتاحة، حيث نعتقد أن الفرق بين المعرفة المتاحة في الحضارة الصاعدة، وتلك المتاحة في الحضارة المتراجعة، ليس هو نفس الفرق الذي تحقق في الماضى التاريخي،

فإذا تم قياس التراجع ومن ثم الصعود الحضاري، من خلال الفجوة بينهما، يمكن أن نصل إلى نتيجة تؤكد أن هذه الفجوة تضاءلت عن الفجوة المماثلة لها في الماضي، حيث يحدث التراجع الحضاري في حدود، ويحدث الصعود الحضاري في حدود أيضا، وكأن التغير التاريخي الراهن، جعل دورة الحياة الحضارية، أكثر تركيزا في مداها الزمني، ومداها الحركي صعودا وهبوطا. وكلما كان قياس الفروق بين الحضارات، قياسا نوعيا وليس كميا، كلما وصلنا لهذه التيجة. فإذا قسنا الفرق بين الحضارات في القدرات المالية، أو في الإمكانيات العسكرية والاقتصادية والعلمية، منصل إلى تسجيل مساحة للفروق أكبر كثيرا من تلك التي نصل لها إذا قسنا الفرق النوعي بين الحضارات، في المعرفة والثقافة. وكذلك إذا قسنا الفرق في مدى تحقق الثوابت الحضارية، وهو الميار الأهم، فسنجد أن مدى الفرق بين تحقق الشوابت الحضارية في الحضارة الصاعدة، ومدى تحققها في الحضارة المتراجعة، ليس فرقا يناظر ما حدث في التاريخ الماضي.

ومعنى ذلك، أننا نرى في التاريخ الحضاري أن التراجع الحضاري كان يؤدي لدرجة من التفكك، تغيب الحضارة عن التاريخ الإنساني، بدرجة أكبر عا يمكن أن يحدث الآن. كما نرى أن الصعود الحضاري في الماضي، كان يحقق تقدما يصعب على الحضارات المتراجعة أن تستوعبه وتفهمه. والأمر تغير الآن، فلم يعد الصعود لغزا يتجاوز عقل الحضارة التي تعاني من التراجع، ولا أصبح التراجع حادا لدرجة تصل إلى الغياب التاريخي، وبالطبع نتصور أن هذا تأثر بإمكانيات الاتصال الراهنة، كما نظن أن ذلك نتاج ما حدث من تقدم في الترجمة، حيث أصبح النقل بين اللغات ميسورا.

وإذا صح التصور السابق، فإن اتجاه التاريخ المستقبلي، سوف يتجه لم يند من التقارب بين الحد الأقصى للصعود والتراجع الحضاري، مع تزامن ذلك مع دورات حضارية أقل في مساحتها الزمنية. وهو ما يمكن أن يمثل توافقا بين درجة التراجع أو الصعود، والزمن المستغرق في كل مرحلة منهما. ولكن ذلك لا يعني أن الاتجاه التاريخي يصل بنا إلى مرحلة يتضاءل فيها الفرق بين الصعود والتراجع الحضاري، حتى يختفي تماما. ولكن ما يحدث في حقيقة الأمر، أن المساحة النسبية بين التقدم والتراجع تتغير، ويبقى بينهما مسافة محسوسة من المعاصرين لكل فترة زمنية، ولكنها مساحة أقل مم تحقق في الماضي. وبهذا فإننا نتصور استمرار الدورة الحضارات، لكل الحضارات المعاصرة، واستمرار وجود حضارة متقدمة أو حضارات، ولا يمكن أن نتصور أن تصبح كل الحضارات في حالة تقدم، لأن ذلك يعني أن الحضارات وصلت لمرحلة كل الحضارات وصلت لمرحلة ومو ما ينافي الطبيعة الحية للحضارات، ذات الأساس الإنساني.

من جانب آخر، عكن أن ننظر لهذه القاعدة الزمنية، من خلال الحضارة الواحدة. فالحضارة تتحرك من النقطة الأدنى في الدورة الحضارية إلى النقطة الأعلى فيها. ثم تدور الحياة مرة أخرى، وتصل الحضارة إلى النقطة الأدنى من دورة الحضارة، ولكنها لا تكون نفس النقطة الأدنى، بل نقطة أخرى في الزمان. فحركة الدورة الحضارية تدور في شكل حازوني، ليس ثنائي الأبعاد، بل ثلاثي الأبعاد. والبعد الثالث هو الزمن، الذي لا يثبت ولا يتوقف. أما البعد الأول، وهو حالة الحضارة من حيث الصعود والتراجع، والبعد الثاني هو حالة الثوابت والمتغيرات في البناء الحضاري، وبالطبع نتصور الدورة الحضارة، في بناء متعدد الأبعاد، وليس فقط ثلاثيا، ولكن ما يهمنا هنا هو تأثير البعد الثالث، أي المرضع في الزمان.

وهكذا تتحرك الحضارة من موضع لأخر، وفي كل مرحلة تتحرك إلى نقطة مناظرة أعلى، فالنقطة التي تصل لها الحضارة في حالة صعودها، تكون نقطة أعلى من النقطة التي وصلت لها الحضارة في حالة الصعود السابقة، في الطور الحضاري السابق، ومع هذه الحركة الحلزونية، التي تتجه للأمام بالمعنى الزمني والتراكمي، تصبح نقطة التراجع التي تصل لها الحضارة، أعلى من نقطة التراجع التي وصلت لها في مواحل سابقة. وهذه الحركة الحلزونية تشرح دورات الحضارة، لا بوصفها حالة تكرارية

للمراحل الخضارية، بل بوصفها حالات حضارية لا تنكرر، والتشابه بينها يستنتج من الوضع الخضارية أو رضارية من التراجع في أطوار حضارية متعاقبة، هو في احتلال الخضارة الموضع متراجع على محك تاريخها، وعلى محك الخضارات الأخرى المعاصرة لها. ولكن حالة التراجع نفسها، تتغير من دورة لأخرى، مثلما تتغير حالة الصعود الخضاري عبر الأطوار الخضارية.

وكما تصورنا أن الفارق بين الحضارة الصاعدة والحضارة المتراجعة يقل مع الزمن، كذلك نتصور أن الفارق بين مرحلة الصعود ومرحلة التراجع للحضارة الواحدة، يقل أيضا مع الزمن. فالحضارة في حالة تراجعها أصبحت قادرة على الواحدة، يقل أيضا مع الزمن. فالحضارة في حالة تراجعها أصبحت قادرة على المحافظة على الحد الأدنى من الوجود الحياتي، ومن تحقق ثرابتها على أرض الواقع، ومن وجود هويتها على الحريطة العالمية. وهنا أيضا نجد أن التسجيل التاريخي واللغة والتراكم المعرفي، والتواصل والانصال، كلها عوامل تجعل التراجع يقف عند حدود أعلى من تلك التي كان يقف عندها في الماضي. ومن الجانب الأخر، فإن التراكم المعرفي، وما تحقق من تقدم في الأنظمة والتطبيقات المحالية بالمحالة وأستموار وأصاليب الحياة، يجعل ما يتحقق في المستقبل ليس دائما ثورة جلدية، أي أن الاكتشافات المواقد وحد التراجع الحضاري، في لاكتشافات سابقة. ونظن أن الفجوة بين حد الصعود وحد التراجع الحضاري، في الماضي، كانت بسبب الاكتشافات المعرفية التي تحل صدمة حضارية كاملة، بحيث يصحب استيمايها من الحضارات المتراجعة.

وفي مجمل الصورة، نظن أن التراكم المعرفي، هو الذي يلعب الدور الأساسي في تغيير دورة الحياة وتحديد مسسارها، حيث يؤدي إلى تقليل الفيجوة بين الحضارات، الصاحد منها والمتراجع، وتقليل المسافة الزمنية بين مرحلة التراجع ومرحلة الصمود، وتقليل المساحة بين المراحل الحضارية للصضارة الواحدة. ليصبح التراكم المعرفي مفتاحا لتحديد الجانب الزمني من التاريخ الحضاري، حيث إن الزمام المعرفي وتراكم الخبرة، فالتراكم هنا يختصر الزمن في التحليل المخصف في نتائج حاضرة، تجمل الماضي مفيدا في الحاضر ومستخدما فيه، رغم أنه مضي ولم يعد موجودا.

بناء الحضارة ونظام الحياة:

من المهم أن نقيم الروابط بين البناء الحضاري، بوصفه تصورا افتراضيا يشرح التكوين العام لأي أمة أو شعب، وبين نظام الحياة على أرض الواقع، حتى نحلده الجوانب الثابتة والمتغيرة من الحضارة في الواقع العملي، كما نحدد الأبنية الحياتية المناظرة لبناء الحضارة. ويكننا أن نعتبر بناء الحضارة بمثابة التصور الافتراضي الذي يستنتج من نظام الحياة بكل جوانبه، حيث يصبح البناء الحضاري بمثابة النموذج اللذي يرتب ويفسر أنظمة الحياة والسلوك الشائع، والاتجاهات والمواقف العملية والسياسية والاقتصادية وغيرها. بهذا يكون بناء الحضارة ممثلا للإطار الذي يكشف العلاقات بين أنظمة الحياة ويحدد الترابط بينها. ففي أنظمة الحياة، فصل إلى المكونات الجزئية والمرحلية، والتي تحدد تفاصيل السائد في حياة الأمة أو الشعب، ومن خلال النموذج الحضاري، نضع هذه المكونات في إطار جامع، يحولها إلى المكرة المجردة الأساسية التي تعبر عنها، ويكشف العلاقات بين هذه المكونات، ويحدد الجوهر الغاتي منها. فيصبح البناء الحضاري، هو الكل المجرد الذي تنتظم ويحدد الجوهر المكونات والأنظمة، والتي تمثل جوانب الحياة المختلة.

والنموذج الحضاري، حسب تصورنا، يرتكز على منظومة القيم الأساسية، والتي تشمل القيم المجردة الحاكمة. وهذا الجانب الجوهري من الحضارة، يعد أكثر الجوانب تجريدا وتعميما، مما يعني أنه لا يوجد في الواقع المادي بصورة مباشرة، بل يستنتج من خلال الغايات العامة المشتركة، التي تظهر في مختلف جوانب الحياة. وهذه الغيات، تمثل الهدف الأسمى الذي يتجه نحوه الناس، وتمثل أقوى درجات الإيمان والاعتقاد. وفي الحضارات التي تقوم على الأسس الدينية، عمثل الكتاب السماوي، مرجعا ونصا مكتوبا ومحفوظا، يشمل ركائز منظومة القيم الأساسية في الحضارة.

وهنا نلاحظ الفارق المهم بين الحضارات التي تقوم على المعتقد البشري، وتلك التي تقوم على المعتقد البشري، وتلك التي تقوم على المعتقد الديني. حيث لا يتمثل المعتقد البشري في نص جامع مانع، بل يغلب على المعتقد البشري أن يكون جدليا، وحوله تتعدد الآراء. أما في المخضارات الدينية، فنجد أنها تملك نصا يؤمن به الناس، ويقدم لهم القيم العليا المدينية، والتي تمثل ركيزة أساسية في منظومة القيم الخضارية. وبهلا تكتسب الحضارة الدينية ميزة خاصة، بما لها من نص مباشر يحدد قيمها، ويجعل التغير

والتحول في منظومة القيم، عبر المراحل الحضارية، أو الأطوار الحضارية، يصبح تغيرا في سياق محدد سلفا، خاصة في مسألة القيم الدينية. وبهذا يكون للحضارة الدينية منظومة للقيم في جانبها الأساسي، تحتوي على القيم الدينية التي لا تتغير المراحل أو الأطوار الحضارية. ينتج عن ذلك أن التغييرات التي تمربها الحضارة في منظومة القيم، تقتصر على القيم والعلاقات بينها والتي لا تمس العقيدة الدينية. عما يرجح تميز الحضارات الدينية بلرجة أعلى من الثبات في منظومة القيم، عن الحضارة الحضارات غير الدينية. كما يؤدي هذا إلى ثبات الجانب الديني من الحضارة الدينية، في حين يكون الجانب الديني، ليس له نفس الثبات في الحضارات التي لا يمثل الدين فيها الركيزة الأولى لمنظومة القيم.

وفي هذا الإطار الخاص بالمنظومة الأساسية للقيم الحضارية، نكون بصدد السياق الذي يتفير عبر الأطوار الحضارية، لهذا تصبح المنظومة الخاصة بالقيم عيزة لكل طور حضاري، بكل مراحل الدورة الحضارية، ثم يحدث تغير ما في منظومة القيم بعد انتبهاء وردة كاملة للحضارة وبداية دورة جديدة، أي بعد انتهاء طور حضاري وبداية طور جديد. ونلاحظ هنا أن في الحضارات الدينية، يظهر فرق كبير بين الأطوار الحضارية، عندما يتغير الدين السائد، ثم يظهر قرق أقل بين الأطوار الحضارية مع ثبات الدين السائد، وعلى خلاف ذلك، نتصور أن الحضارات التي لا يمثل الدين محورها، تتغير عبر الأطوار بدرجة أكبر من الحضارة الدينية في حالة ثبات دينها، وأقل منها في حالة تغير دينها السائد.

وإذا انتقلنا من منظومة القيم الحضارية، إلى البناء الثقافي والمعرفي، والذي يمثل المستوى الأول الذي يترجم القيم العليا، سنصل إلى البناء القابل للأنظمة الأساسية المعينة. حيث تتصور أن البناء الثقافي الأساسي للحضارة، يترجم عمليا في الاستور والقوانين الأساسية العليا، والتي تحدد الإطار العام للنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، كما تحدد الإطار القانوني الأخلاقي الأساسي، وفي نصوص الدستور والقانون، لا يتمثل البناء الثقافي ككل وإطار شامل، ولكنه يترجم في الخوانب الأساسية منه. كذلك فإن ما يوضع في القوانين العليا، عمثل الجانب المتقر عليه، والذي يلزم وضعه في إطار قانوني، لما يمثله عملية.

وفي مقابل القانون الأعلى، سنجد بعض الجوانب الحياتية، التي لا يوضع لها قانون أعلى مكتوب، لعدم وجود ضرورة لذلك، ومنها المجال الاجتماعي، ومساحات من الحياة العملية، والجانب الأسري وغيرها. ولذلك نرى أن البناء الثقافي والمعرفي الكلي المحضارة، يترجم في نصوص مكتوبة، في الجوانب التي تخص السياسة والقانون، أما الجوانب الأخرى فيظل بناؤها الثقافي مستنتجا أكثر من كونه مكتوبا. وفي مستوى البناء اللقافي، نكون قد وصلنا إلى البناء الذي يظهر من كونه مكتوبا في المخارية في الحضارة الواحدة، والذي يترجم في نظام سائد في الحياد المراحل الحضارة إلى أخرى. ونعني بهذا أن البناء الثقافي المعرفي الشامل، لا يميز بين المنتماقبة، ويحدد المراحل الحضارة التي تمثل دورة حياة الحضارة. وفي نفس الوقت سنجد أن البناء الثقافي المغرفي اللموروة والذي يفرق بين المراحل الحضارية داخل الدورة الحضارية الواحدة، يميز بالضرورة بين الأطوار الحضارية الواحدة، يميز بالضرورة .

نصل بعد ذلك إلى الثقافة أو المحتوى الثقافي، ونقصد بها ثقافة مجالات الحياة للختلفة، وفيها ثقافة الأخلاق والعمل والعلم والفن وغيرها من المجالات المختلفة، وفي الثقافة يتحدد المحتوى المعنوي المقصود، والذي يمثل التوجه العام السائد في كل من مجالات الحياة، وعند هذا المستوى، سنجد أن العديد من جوانب الثقافة يترجم إلى نصوص مكتوبة، وفعل ملاحظ، فالثقافة الخاصة بللجالات العملية، تترجم إلى أنظمة ومؤسسات وإجراءات، وبهذا تتحول إلى واقع نظامي ملموس، ونلاحظ هنا أن مستوى التعبير المكتوب عن النموذج الخضاري السائد، يتزايد كلما خرجنا من المستويات العامة والعليا للحضارة إلى المنسويات الأدنى، والتي تقترب من الحياة اليومية.

وعندما نقارن الجوانب العملية بالجوانب الحياتية والفكرية، سنجد أن الجوانب العملية يغلب عليها العملية يغلب عليها العملية يغلب عليها المحلية يغلب عليها التجسيد في شكل مؤسسات منظمة، لها كيانها الملاحظ. وكلما اقتربنا من الجوانب الحياتية والفكرية والفنية، سنجد أن الثقافة السائلة في هذه المجالات، يتم التعبير عنها من خلال السلوك الفعلي. وتترجم الأفكار السائلة بين الناس إلى نصوص

مكتوبة، ولكنها ليست نصوصا جامعة مانعة، فهي لا تحدد الثقافة بمعناها المتكامل، بل تعبر عنها جزئيا، ومن خلال الثقافة المكتوبة، يكن أن نحدد السائد والشائع فيها، مما يساهم في الوصول إلى الثقافة السائدة في المجالات الفكرية المتنوعة. وبهذا نصل إلى المستوى الذي يظهر الفروق بين المجموعات والجماعات داخل الحضارة الواحدة، وهو المستوى الذي يقسم المنتمين للحضارة إلى فئات أو شرائع، فيما بينها قدر من التباين والتنوع. وهنا نصل للمرحلة التي نستتج فيها البناء السائد في الحضارة، من خلال السلوك الشائع لدى الناس، وهو في كل الحالات سلوك ملحوظ وفعلى في الواقع.

وعند هذا المستوى، سنصل إلى الأغاط المعرفية السائدة، وهي طرق التفكير والإدراك والتخيل، وكذلك نصل إلى الأغاط السلوكية الشائعة، والتي تتمثل في السلوك الشاقع بين الناس. ومن خلال الملاحظة المباشرة للسلوك الفعلي، يكن أن نحدد هذا الجانب من الحضارة، والذي يمثل البناء القاعدي أو الأدنى من الحضارة، والذي يمثل البناء القاعدي أو الأدنى من الحضارة المروق بين الأفراد. ويصبح السائد الحضاري، هو ما يجمع الناس، والفروق الفروي مهم ما يختلفون عليها وحولها، ويعبر هذا المستوى عن نفسه، في السلوك الفردية هي ما يختلفون عليها وحولها، ويعبر هذا المستوى عن نفسه، في السلوك العملي، والسلوك الخاص، وكذلك السلوك المحالي، والسلوك الخاص، وكذلك السلوك الجماعيا، والمستوى عن نفسه، من المستوى هو أكثر المستويات تجسدا، أي أننا نلاحظه ونسجله ونصنفه، ونجري عليه الاستدلال، ولكن ما نصل له في النهاية، من تسجيل ونصنفه، ونجري عليه الاستدلال، ولكن ما نصل له في النهاية، من تسجيل المأغاط الموقية والسلوكية، يتمثل مباشرة في الواقع العملي، وبهما نصل إلى أقل مستويات الاستتاج، ومعها نصل إلى مستويات الاستتاج، ومعها نصل إلى مستويات الاستتاج، ومعها نصل إلى مستويات الاستناج، ومعها نصل إلى اقل

وعلى صعيد دراسة الحضارات، نظن أن الدارس يبدأ من تسجيل الأنماط السلوكية، ثم الثقافة السائدة، فالبناء الثقافي الشامل، ثم منظومة القيم العليا، حتى يصل إلى تصور عن النموذج الحضاري، وتلك العملية تحتاج إلى منهج علمي يعتمد على التحليل والتركيب في أن واحد، حيث يغلب على العلم المعاصر التحليل والجزئية، عما يمنع التركيب والوصول إلى الكليات، ومنحى التجزئة، يؤدي إلى التوقف عند الأنماط السلوكية، ويمنع الوصل إلى الأنماط المعرفية ثم

الثقافة وما بعدها، حيث تمثل هذه الطبقات الحضارية، مستويات من الكلية تحتاج إلى اكتشاف الكل بدلا من تجزئته. وهنا نفرق بين التحليل القائم على التجزئة، والذي يفترض أن الأجزاء لها كيان في حد ذاتها، وبالاستقلال عن الأجزاء الأخرى، وبين التحليل الفهادف للتركيب، والذي يعتمد على تحليل الأجزاء ثم تركيبها، ثم تحليلها بوصفها كليات، واستنباط المستويات الأعلى من الكليات، ثم العودة للأجزاء لتحليلها في إطار الكليات وإكسابها المعنى المتكامل. ونظن أن المحردة للأجزاء لتحليلها في إطار الكليات، وأكسابها المعنى المتكامل. ونظن أن المتحى التحليلي يعتمد عن المتعلاف، ويركز على السلوك الظاهر العيني. أما المنحى التحليلي التركيبي، فهو الاعتلاف، ويركز على السلوك الظاهر العيني. أما المنحى التحليلي التركيبي، فهو الذي يسمح بتجاوز الفروق الفردية للوصول إلى المشترك بين الناس، ومن ثم الجماعات والمجموعات، حتى يمكن معرفة الرابط الخضاري الجامع لأمة أو شعب.

المضمون والأسلوب ،

من خلال ما مبق، يمكن أن غيز بين الأسلوب والمضمون في الحياة والسلوك والتصرف، فكل سلوك له أسلوبه الخاص في الأداء، ولكن في الوقت نفسه له مضمونه الغائي النهائي. وبهلا يمكن أن ندرس أسلوب السلوك أو مضمونه، والأسلوب يحدد الطريقة التي يتم بها السلوك، أما المضمون فيحدد دلالة السلوك في الموقف المحيط به، كما يحدد دلالة السلوك مستقبليا، أي التغيير الذي يهدف له هذا السلوك. والأسلوب بهذا المعنى، يشمل السمات السلوكية التي ترتبط بالبناء الجسماني للإنسان، والتي تنتج من الخصائص المهيزة لبناء الجسم الإنساني، وهنا المحسمات التي يمكن قياسها عبر كل البشر، لما لها من ارتباط بالخصائص الجسمانية التي توجد لدى كل البشر، الما لها من ارتباط بالخصائص السلوكي، فووق بين الناس عبر العالم، لا تميز الحضارات في المستوى الأدنى لها، من حيث إن توزع الخصائص الجسمانية في أغلبها، يمثل مساحة للتباين بين الناس عبر الحضارات.

وكلما حاولنا تصنيف السمات الخاصة بالأسلوب في أنماط عامة ، كلما اقتربنا من إعطاء هذه السمات دلالة حضارية ، حيث يغلب على التصنيف أن يستخدم المفاهيم الشائعة في الثقافة . ولكن هذا التصنيف والذي يعطينا مفاهيم متحيزة حضاريا، لا يؤدي للوصول إلى أغاط ذات مضمون حضاري مباشر، لأنها في النهاية سمات لأسلوب السلوك وليس مضمونه. وبهذا يمكن أن نفرق بين أسلوب السلوك، والذي يمثل مساحة لقياس الفروق الفردية، وليس الفروق الحضارية، وكلك يمثل المساحة التي ترتبط بدراسة العلاقة بين البناء الجسماني والسلوك، وبين مضمون السلوك والذي يمثل الناية التي تنضاعل مع الموقف، وتحدد الهدف المقصود، والمعنى المتضمن في السلوك. ومن هذا المضمون نفرق بين الحضارات، وبعدف الأغاط السلوكية المضمون نفرق بين الخضارات، ونعرف الأغاط السلوكية جسمانية (بيولوجية)، أما الأغاط السلوكية للمضمون نفرة للمضمون نقرة السلوكية للمضمون فتمثل الأغاط السلوكية للمضمون فتمثل الأغاط السلوكية للمضمون فتمثل الأغاط السلوكية للمضمون

ويتميز المضمون السلوكي أو لا، بأنه يرتبط مباشرة بالموقف الذي يحدث فيه السلوك، ويمثل محيطه المكاني والزمني، كما يرتبط بالأشخاص الموجودين في هذا الموقف، والعلاقة بين الفرد وبينهم. ومن خلال النظرة الكلية للسلوك في سياقه، تتبحث الأنماط السلوك يحت عن المعنى المتضمن في السلوك، وليس طريقة أداء السلوك. وبهذا نستطيع أن نفرق مشلا بين السلوك الاجتماعي حسب أغاطه الحضارية، ففي بعض الحضارات يسود السلوك الاجتماعي الذي يمثل التعامل المرن الاجتماعي الذي يمثل التعامل المرن الاجتماعي القائم على التعارف والعشرة، والذي يتميز بالاستمرار والقوة، ولا يدخل فيه الغرباء. ومن حيث الأسلوب، يكن أن نعرف كما النمطين من السلوك الاجتماعي بأنهما يمثلان الانبساط كنمط ملوكي، أما من حيث المضمون فيمكن أن نفرق بين السلوك الاجتماعي التضامني، فالأول يمثل علاقة بين أفراد، ليس لها تأثير على الوجود الفردي لكل منهما، أما الثاني فيمثل علاقة بين أفراد، ليس لها تأثير على الوجود الفردي لكل منهما، أما الثاني فيمثل علاقة بين أفراد، ليس لها تأثير على الوجود الفردي لكل منهما، أما الثاني فيمثل علاقة بين أفراد، ليس لها تأثير على الوجود الفردي لكل منهما، أما ويكون لها غطها الجمعي السائد.

نخلص من هذا أن الانبساط في مقابل الانطواء كسمات سلوكية، تعرف الميل للتعامل مع الآخرين، وتمثل ميولا بشرية شائعة تتكرر عبر الحضارات ولا تميز بينها، أما النمط الجمعي في مقابل النمط الفردي في السلوك الاجتماعي فهو نمط له مضمونه الحضاري المميزين الحضارات، والذي يترجم الثقافة السائدة في الحضارة، ومنظومة القيم الخاصة بها، ونلاحظ هنا أن فكرة الانساط، من حيث هي سيادة الطريقة الاجتماعية في السلوك، وعندما نضع لها تعريفا علميا يغلب التعامل مع الغرباء بوصفه دليلا على الانبساط، تصبح فكرة متحيزة حضاريا، حيث إن التعامل مع الغرباء معيار للاجتماعية في حضارة، وليس كذلك في حضارة أخرى. ومعنى ذلك أننا نحتاج إلى مفاهيم تقيس السلوك الاجتماعي بمختلف أنماطه الحضارية حتى نصل إلى معيار ومقياس عابر للحضارات، ونظن أن الأفضل هو وضع نماذج حضارية والوصول لها من خلال القياس المعرفي، والمقارنة بين الحضارات، لأن هذا يتبح معرفة المشترك الإنساني في النهاية، ومعرفة الأسلوب السلوكي المرتبط بالبناء الجسماني للإنسان.

دورة الحياة بين الحضارة والسياسة ،

من خلال التناظر والتقابل بين البناء الحضاري ونظام الحياة، نصل إلى العلاقة بين دورة الحضارة، وحالة النظام الحياتي، لنعرف إلى أي مدى ترتبط دورة الحضارة بالتغييرات الحياتية مرتبطة بالتغييرات الحياتية مرتبطة بالدورة الحضارية، ومتى تكون التغييرات الحياتية مرتبطة أو ناتجة عن التغييرات التي تحدثها الدورات الحضارية براحلها وأطوارها الحضارية. وهنا يمكن أن غيز بين مستويات التغيير، مثلما غيز بين مستويات البناء الحضاري، في حلاقته بمستويات البناء الحضاري، في حلاقه بستويات البناء الحضارية.

ومن الطبيعي أن نتصور أن التغييرات التي تحدث في الأغاط السلوكية والمعرفية ، والتي تمثل القاعدة الأدنى في بناء الحضارة ، تعتبر بمثابة تغييرات في نظام الحياة ، ولا يشترط أن تكون مصاحبة لتغييرات مناظرة لها في البناء الحضاري . وبالمثل تعد التغييرات الحادثة في الثقافة السائدة ، تغييرات في الأنظمة الحياتية ، دون أن تشترط تغيرا مناظرا في البناء الحضاري . أما التغييرات التي تحدث في البناء المعرفي الثقافي الكلي ، فهي يمكن أن تكون تغييرات جزئية ، وبهذا لا تمثل تغيرا في بناء الحضارة ، أو تكون تغييرات كلية ، فنمثل الانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى .

وبهذا المعنى، تتصور أن هناك دورات للتغير، تحدث في النطاق الجزئي لبناء ١٢٤ الثقافة، وفي إطار الثقافة والأغاط السلوكية، وتمثل دورات حياتية صغرى، لا تمثل مراحل حضارية، بل هي دورات صغرى داخل المرحلة الحضارية الواحدة. وعندما ينتج من هذه التغييرات، تغييرا في البناء الثقافي الكلي السائد، تتنقل الحضارة من مرحلة إلى مرحلة أخرى. حيث نتصور أن التغير الحادث في المراحل الحضارية، هو عملية تنتج من التغير الجزئي في البناءات الأدنى من النموذج الحضاري، ومع تراكم التغير الجزئي، تتجمع تغييرات كبرى، تحدث الانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى.

وبنفس المعنى، نتصور أن التغييرات المرحلية التي تميز المراحل الخضارية، تعد نقلا جزئيا للحضارة من مرحلة إلى أخرى، ومن تراكم عمليات التغير المرحلي، تتسقل الحضارة من دورة حضارية إلى أخرى، أي من طور حضاري إلى طور آخر. وبهلا يتمثل التغير في مستويات وطبقات تراكمية تحدث من المستويات الأدنى، وهي المستويات الأكثر تفصيلا، والأكثر جزئية، ثم تتراكم التغييرات لتظهر في البناء والمكونات الأعم، والأكثر تركيبا وكلية. مما يؤدي في النهاية لعلد من مستويات التغير ، تبدأ بالتغير في نظام الحياة، ثم التغير عبر المراحل الحضارية، ثم التغير عبر المراحل الحضارية، ثم التغير عبر الأطوار الحضارية،

وهنا يمكن أن نحدد مكانة اللورة السياسية ، ونقصد بها دورة الحياة السياسية ، والتي تخص النظام السياسي ، كما تخص الأنظمة الرسمية العامة ، ومنها القوانين الأسامية . وتمثل الدورة السياسية بهذا المعنى ، المستوى التالي للمراحل الحضارية ، حيث تحدث تغييرات منظورة ، يكون لها تأثير عام على الحياة ، ولكنها تكون في إطار المرحلة الحضارية . ويمكن أن تشهد الدورة السياسية تغيرا في الحاكم، أو في المستور والنظام السياسي ، وكذلك في النظام الاقتصادي ، والأنظمة الرسمية والعامة الأخرى . ومادامت هذه التغيرات تحدث في ظل نفس البناء المعرفي الثقافي، لذلك نعتبرها تغييرات في الدورة السياسية ، وليس في الدورة الحضارية .

وعلى مستوى أدنى من ذلك، يمكن أن نحدد دورات للتغيرات في الأنظمة الفرعية والإجراءات، والجوانب العملية للحياة، وهي في مجملها دورات للتغير الجزئي، الذي لا يصل لحد التغير السياسي . ويمكن أن ثمثل هذه التغيرات، بوصفها ١٢٥ تغيرا في السياسات العامة، وليست تغيرا في النظام السياسي. باعتبار أن النظام السياسي بعد إطارا أشمل من السياسات العامة. والتغير في النظام السياسي، يمثل تغيرا في البناء الثقافي بدرجة محدودة، كما يمثل تغيرا في البناء الثقافة بدرجة أكبر، أما التغير في السياسات العامة فيمثل تغيرا في المقافة، دون أن يكون تغيرا في البناء الثقافي. وهكذا يمكن أن نحدد مستويات أخرى للتغير في نطاق الأنماط السلوكية، صواء للمؤسسات أو الأفراد والجماعات، ونعتقد أن اتجاه التغير في كل الحالات، يبدأ من أصفل لأعلى، وكلما صعد التغير لمستوى أعلى في البناء الحضاري، كان ذلك تتاج التراكم المستمر لعمليات التغير طمستوى أعلى في البناء الحضاري، كان

وهذه الصورة، تؤكد أن البناء الحضاري، ونظام الحياة، لأي أمة أو شعب، يمر بحالة تغير مستمر، ولكن مستوى هذا التغير، هو بحالة تغير مستمر، ولكن مستوى هذا التغير، هو الذي يحدد التغيرات التي يمكن ملاحظتها، كما يحدد التغيرات التي يسجلها التاريخ، والتي تعرف بها المراحل التاريخية. ونعتقد أن المستويات التاريخية بهذا المعنى، تتمثل في مراحل تاريخية مهمة، تبدأ من الأدنى إلى الأعلى، فتصبح:

١. مرحلة السياسات الحياتية ، والتي تعرف بالتغير في السياسات العامة المتبعة ،
 ليس فقط في المجال السياسي ، ولكن في المجالات الحياتية المختلفة ، خاصة المجالات الاجتماعية والثقافية والتعليمية والاقتصادية .

للرحلة السياسية، والتي تعرف بحدوث تغير في النظام السياسي ككل،
 ومايترتب على ذلك من تغييرات في السياسات العامة.

٣- المرحلة الحضارية، والتي تمثل مراحل الطور الحضاري.

٤ ـ الطور الحضاري، والذي يمثل أكبر الفئات التي يقسم لها التاريخ الحضاري.

الطور المعرفي، والذي عثل التغير الحادث في كل الحضارات البشرية،
 والذي ينتج من الانتقال بين معرفة الأخرى، مما يؤثر على مختلف حضارات العالم. وكأن الطور المعرفي عثل مجمل الانتقالات التي تحدث في مختلف الحادرات البشرية، ويعبر عنه بالمشترك المعرفي الحادث في هذه التغيرات.

ومن الطبيعي أن نتصور أن التغير في المستويات الأعلى يشمل على تغييرات في ١٢٦ المستويات الأدنى ويتتج منها، أو يكون محصلتها. فالتغير في المستوى الأعلى، يسبقه تغير في المستويات الأدنى، ولكنه يكون تغيرا كيفيا جديدا، عما يؤدي إلى تغيرات في المستويات الأدنى، و وذكد هنا على أن التراكم في عملية التغير، اليس عملية جبرية، بحيث يكون التغير الأعلى حاصل جمع التغير الأدنى، بل إن التغير الأعلى يكون حاصل تفاعل التغيرات الأدنى، ومن ثم يكون التغير في المستوى الأعلى مختلفا عن التغيرات التي مهدت له في المستويات الأدنى، ولهذا ينتج منه تغير كيفي للمستويات الأدنى، ولهذا ينتج منه

دورة السياسة :

في التغيرات التي تحدث في السياسات العامة ، يصعب أن تتصور وجود دورات ، في حين أن التغيرات التي تحدث في النظام السياسي ، يكن تمثيلها بالدورات ، والدورة تمثل تحديدا لمراحل أساسية ، تكون بينها سمات مشتركة ، وظالم ما تكون السمات المشتركة في مدى ما يتحقق من قوة أو تقدم ، دون أن تكون وظالم ما تحددة لمضمون كل مرحلة . وكما في المراحل الحضارية ، والتي تمثل مراحل للصعود والتراجع الحضاري ، دون أن تكون تحديدا لمضمون الصعود والتراجع ، كذلك بالنسبة للمراحل السياسية ، يكن أن تحدد مراحل لقوة النظام السياسي ومراحل يعاني فيها من الضعف . وبهذا المعنى تكون مراحل تغير السياسات العامة ، هي مراحل لتحقق النظام السياسي ، سواء في قوته أو ضعفه . فالسياسات العامة ، محتفي النظام تخير النظام . لهاد الا نصف مراحل تغير السياسات المامة بالقوة والضعف ، بل نصفها بدرجة التحقق الحادثة للنظام السياسي وانظام المام للحياة .

من هذا نصل إلى أن مراحل السياسات العامة، تبدأ من مرحلة البداية، فتصل إلى التحقق الأفضل للنظام السياسي ونظام الحياة. ثم تبدأ السياسات العامة في التغير، لتمهد للتغيير في النظام السياسي، وتخرج تدريجيا عن النظام السابق. ومع التغير في النظام السياسي، تتغير السياسات العامة طبقا لذلك، ثم تستمر في التحقق التدريجي حتى يتحقق النظام الجديد، وهكذا. أما اللورة السياسية، وهي المحقق التدريجي حتى يتحقق النظام الجديد، وهكذا. دورة انتقال من نظام سياسي لآخر، كما أنها دورة انتقال من حالة للنظام السياسي خالة أخرى، لذلك نتصور أن النظام يمر بمستويات من التطور وتحقيق السيادة والقوة، ثم مستويات من الضعف تمهد لتغيير النظام السياسي.

بهذا نصل لتصور يناظر ما يحدث في النموذج الحضاري، فدورة الحياة تتكون من مستويين للتغيير، الأول: هو مستوى النمو للنظام الواحد، ومدى تحققه وقوته، والثاني: هو مستوى التغير من كيان لآخر. وتصبح الدورة السياسية على هذا النحو، دورة لنمو النظام السياسي، تتهي بضعف النظام وتغيره. كذلك تصبح دورة السياسات العامة، دورة لتحقق هذه السياسات، ثم دورة لتغيرها. ومن هنا يتحقق النوالي في عملية التغير، من خلال الانتقال من دورة لأخرى، على المستوى الأدنى، ثم على المستوى الأدنى، ثم على المستوى الأعلى. وبهذا فإن المرحلة الحضارية تتشكل من خلال الانتقال على المستوى أما المرحلة السياسية فتشمل على علد من نماذج السياسية فتشمل على عدد من غاذج السياسات العامة.

وعلينا أن نلاحظ أن تقسيم الدورات والمراحل تبعا لمقياس القوة والضعف ومدى التحقق، لا يعني أن مقياس القوة هو الأكثر أهمية، بل يعني أنه يمثل السمة المشتركة بين كل المراحل والدورات، فكل مرحلة يمكن أن توصف بالقوة أو الضعف في مقارنتها مع المراحل والاخرى، وكل مرحلة يمكن أن توصف بالمعود أو التراجع الحضاري في علاقتها بالمراحل التي تسبقها، ولهذا نستخدم هذا المؤشر لتحقيق أسلوب يسمح بالتصنيف العام الذي يلخص ويعمم، كما نستخدم هذا المؤشر لأنه يسمع بإيضاح درجة التقدم للأمام التي تتحقق. وحيث إن دراسة التطور والنمو، من المسائل المهمة في التاريخ الحضاري والتاريخ السياسي، لذلك يعد التركيز على مؤشر التطور والنمو مفيدا في هذا الجانب.

بهذا نصل إلى دورة للنظام السياسي، تبدأ بمرحلة التكون، ثم مرحلة الصعود السياسي، ثم الجمود السياسي، ثم التراجع السياسي. لتنتهي بذلك دورة النظام السياسي، وتبدأ دورة جديدة لنظام جديد. أما السياسات العامة فنعبر عنها في دورة حياة لها مراحل مختلفة، فنعتبرها تبدأ من مرحلة النشوء، تليها مرحلة التشكل، ثم مرحلة التبلور، ثم مرحلة التغير. وبهذا نصف السياسات العامة، كما نصف الشاكر السائد، من خلال مضمونه أكثر من درجة صعوده وتراجعه.

ولكن من الجانب الآخر، وحتى يكن تصنيف المراحل الحضارية بأسلوب متنوع، يجوز لنا أن نصف الدورة الحضارية ونقسمها من خلال مراحل النشوء والتنكل والتبلور والتغير، وهي تناظر مراحل التراجع والكفاح والمعود والجمود الخصاري على التوالي. ويمكن من خلال المقابلة بين هذه المسميات، أن نكتشف جوانب أكثر في دورة الحياة الحضارية، كذلك في دورة الحياة السياسية. حيث نلاحظ ما يلي:

 إن مرحلة التراجع الحضاري، تواكب مرحلة النشوء، أي ميلاد، حيث تبدأ مكونات المرحلة الحضارية الجديدة في التكون، في رحم انهيار المرحلة السابقة.

 ٢ ـ تواكب مرحلة الكفاح الحضاري، مرحلة تكون المرحلة الحضارية، حيث تبدأ ملامح المرحلة في التشكل المنظور.

- ومع مرحلة الصعود الخضاري، يتحقق تبلور الملامح المميزة للمرحلة
 الخضارية .

٤ و في مرحلة الجمود الحضاري، تكون عمليات التغيير قد بدأت، مما يؤشر
 لنهاية دورة حضارية، وبداية دورة أخرى.

ومن المهم أن غيز بين مراحل التغيير المحتلفة، والتي كثيرا ما تحتلط فيما بينها، وتتداخل مستويات التغيير. وكثيرا ما يؤرخ للمراحل الحضارية بصورة يسيطر عليها التأريخ السيامي، فنربط بين نهاية المرحلة السياسية وبين نهاية المرحلة الحضارية. ورجا ينتج ذلك من عدم الفصل بين مكونات البناء الحضاري المرتبطة بكل مستوى من التغير. ولهذا نعتقد أن التصورات التي تقوم على فكرة البناء متعدد الطبقات، تتبيح الفصل بين مراحل التغير المختلفة. حيث غمل بناء الحضارة بهرم له قمة من القيم العليا المركزية، ثم نهبط لطبقات أكثر تفصيلا، وتميل للتغير بدرجة أكبر، وتعبر عن الأنظمة الخاصة بالحياة. وبهذا نبدأ بالعام إلى الخاص، ومعه مراحل التغير الخاصة.

ومن خلال هذه المستويات، نصل إلى المستوى الأكثر دلالة في التاريخ، ثم المستويات التالية له، كما نستطيع تسجيل التفاعل بين المستويات المتعددة. حيث نرى من الأهمية أن ندرس التفاعل بين المستوى الحضاري العام، والمستوى السياسي الأكثر خصوصية. وذلك الأهمية اكتشاف العلاقة بين التغير الاجتماعي والثقافي، والذي يكون له تأثيره القوي على التغير الحضاري من جانب، والتغير السياسي والتغير في الأنظمة السياسية من الجانب الآخر. ونرى أهمية ذلك بسبب غلبة التناريخ السياسي على التناريخ الاجتماعي، لدرجة توحي أحيانا بأن التناريخ السياسي يصنع التاريخ الحضاري، في حين أننا نتصور أن التناريخ الاجتماعي هو الذي يشرح التاريخ الحضاري، كما نتصور أن التاريخ الاجتماعي يؤثر على التاريخ السياسي، بنفس درجة تأثير الأخير على التاريخ السياسي، بنفس درجة تأثير الأخير على الأول.

الدورة الاجتماعية ،

من هذا تتصور أهمية تناول دورة التغير الاجتماعي، وهي دورة لتغير الثقافة والمعرفة، تصل لحد التغير الجزئي في البناء المعرفي الثقافي، وهي المناظرة للدورة السياسية، ومنها دورة السياسات الاجتماعية، إن صح التعبير، والتي تناظر دورة السياسات العامة. ويكن أن نحد لهذه الدورات نفس المراحل السابقة، والتي تقوم على المضمود والتراجع. والأهم أن نصل إلى تصور عن هذه التغيرات الاجتماعية، خاصة في علاقتها بالتغيرات السياسية، ومن ذلك يكن أن نصل لفهم عن عمليات التغير بكل جوانبها ومراحلها، حتى نصل لتصور عن التغير الخضاري، ونفهم آليات حدوثه. ونظن أن ذلك أمر مهم خاصة للفهم اللي يهدف لمعرفة طريق النهوض الحضاري، والذي يحاول أن يرسم تصورا لتحقيق الخروج من التراجع الحضاري، والوصول إلى مرحلة الصعود الحضاري.

وفي الشاريخ الاجتماعي، يمكن أن نرسم ملامح التغيير الحادث في البنية الاجتماعية لشعب أو أمة، وهي ذلك التركيب الاجتماعي الأساسي الذي تقوم عليه وحدة الجماعة أو المجموعة، أي الذي يكون وحدة الناس وتجمعهم في سياق واحد. ومن خلال البنية الاجتماعية، نتمكن من رصد وجود تجمع بشري، وندرس بعد ذلك أسسه الحضارية، ثم نظام حياته. وفي التاريخ الاجتماعي، نلمح في البداية أسس البناء الاجتماعي، وبالتالي تطورها وتغيرها عبر الزمن. ثم يمكن أن ندرس حالة البناء الاجتماعي، ومدى التماسك أو التفكك الذي يطرأ عليه عبر

الزمن. وحالة البناء الاجتماعي، تعكس حسب تصورنا المراحل الحضارية، أكثر مما تعكس المراحل السياسية. وبهذا نصور البناء الاجتماعي بوصفه بناء أساسيا، يتجاوز التغييرات السياسية المرحلية، ويتواكب مع التغييرات الحضارية، التي تحدث على مدى زمني أوسع. فالبناء الاجتماعي، يمثل ركيزة أساسية في البناء المخضاري، تتجاوز في تأثيرها البناء والنظام السياسي، مما يجعل البناء الاجتماعي بناء أعلى من النظام السياسي، من حيث العمومية والأساسية ودرجة التغير التي يتعرض لها. كذلك فإن البناء الاجتماعي يتغير مع مراحل النموذج الحضاري، في يتمر نرى أن النظام السياسي قد يتغير أكثر من مرة داخل المرحلة الحضارية الواحدة. والسبب في ذلك حسب تصورنا، أن البناء الاجتماعي يلامس ويؤسس للبناءات الخضارية، من البناء المعرفي والثقافي، وحتى منظومة القيم. كذلك نعتبر أن البناء الاجتماعي يتغير بصورة تمكس التطور الحضاري الطبيعي، أما البناء السياسي وما

لهذا يحن أن نعرف البناء الاجتماعي بأنه مناظر للبناء المعرفي الثقافي، وبالتالي تحدث التغيرات في كل منهما تغيرا في البناء الآخر. ولكن ذلك لا يمنع من وجود مستويات مختلفة من التغيير الاجتماعي، ولكنها تلك المستويات التي تحدث داخل البناء الاجتماعي، وليست تغييرا في البناء نفسه. ونفرق هنا بين التغير في السلوك الاجتماعي، والتغير في البناء المنظم للوجود البشري، حيث يمثل التغير في السلوك درجة أقل نوعيا من التغير الحادث في البناء نفسه. ومع هذه المستويات المتعددة من التغير، نستطيع تحديد التغيرات الحادثة في الثقافة الاجتماعية، ثم في درجة أعلى منها نحدد التغيرات الحادثة في البناء الاجتماعية، ثم في درجة أعلى

ونلاحظ هنا أن التغيرات الاجتماعية تناظر المراحل الحضارية والسياسية، أي يكن أن تقسم مثلها. ولكن البناء الاجتماعي، من حيث هو أساس التجمع البشري، يتميز بأنه الكيان المستمر عبر التاريخ، ولهذا يمكن أن ندرس درجة تماسكه ونقسمها لمراحل تناظر المراحل التاريخية، ويمكن أن ندرس أيضا تاريخ تطوره المستمر من خلال أسس هذا البناء كما تظهر عبر الزمن. ولعل التأثر بالدورات السياسية، والتي تنغير عبر مقياس القوة والضعف، يجعلنا نركز في دراسة المراحل الحضارية على الصعود والتراجع، أما التركيز على تكون وتغير السياسات والأنظمة

العامة، وكذلك التركيز على البناء الاجتماعي، يرجح دراسة الحضارة من حيث تكونها وتشكلها ثم تغيرها.

أبعاد الزمن الحضاري:

وبهذا يمكن أن نعرف التاريخ الخضاري، من خلال خطين زمنين، الخط الزمني الأول: يمثل التغير صعودا وهبوطا، وهو يأخذ شكل الدائرة التي لا تلتقي النقطة السابقة فيها بالنقطة الحالية، بل تناظرها على بعد زمني وحضاري منها. ونقصد من ذلك أن نقطة الصعود الخالية، بل السابقة ليست هي نفس نقطة الصعود التالية، بل نقطة مناظرة لها من حيث الصعود الحضاري. أما الخط الزمني الثاني: فهو الخط الخاص بالتطور والتغير عبر الزمن، حيث يتمثل في متصل يتجه للأمام باستمرار. ويتمثل في هذا الخط، التغير الحادث عبر الزمن، والذي يعد تغيرا مستمرا، ويندفع فيه الناس نحو حياة جديدة، تتغير درجتها ومستواها الحضاري، مقارنة بحالة فيه الناس نحو حياة جديدة، تتغير درجتها ومستواها الحضاري، مقارنة بحالة الحضارات الأخرى، ولكنها تمثل في حد ذاتها انتقالا من نقطة إلى أخرى تتجاوزها في المضمون والزمن، مهما كانت درجة الضعف والقوة، التي يمكن قياسها على أساس قوة الآخرين.

ولعل من المفيد هنا أن نضيف بعدا وخطا زمنيا آخر، يتمثل في إدراك الناس لما يحدث من تغير، ومدى الرضا المتحقق من التغيرات الحادثة. وفي هذا الخط الزمني، يمكن أن نقيس درجة تحقق القيم العليا في الواقع، والتي تتغير درجتها عبر الزمن. ففي فترات تتحقق القيم في صورة مرضية، وفي فترات أخرى تتحقق بصورة غير مرضية للناس. وعلى هذا الحط الزمني نقيس التحقق الحضاري، من خلال إدراك الناس له، وليس من خلال مقارنته بالحضارات الأخرى.

وفي مجمل هذه التصورات الزمنية، نرى أن الزمن يتحرك للأمام، والإنسان يتحرك للأمام، والتاريخ لا يعيد نفسه، ولكن مراحل التاريخ تتشابه من حيث درجتها على محك أو آخر، وليس التشابه في مضمونها، ولكن التشابه في درجتها على مقياس أو آخر، ومن هنا نصف بعض المراحل بأنها مراحل للصعود الحضاري، رغم أن مضمونها مختلف، ولكنها شهدت صعودا، وهذا ما يجمعها. وبالثل يمكن أن نقارن بين مراحل التحقق الحضاري، بوصفها لحظات الرضا والإشباع الجمعي.

فما هي علاقة الخطوط الزمنية المختلفة؟ يتضح في البداية أن الخط التطوري، يمثل خطاً صاعدا للأمام، وفي اتجاه واحد، لأنه يسجل التغير المستمر عبر الزمن، ولهذا ينفصل عن الخطوط الزمنية الأخرى، التي تأخذ المسار الدائري في التحرك للأمام، وليس المسار المستقيم. أما المقارنة بين خط الصعود والتراجع الحضاري، وخط التحقق الحضاري، فهي تظهر تباينا واختلافا مهما. حيث يتأثر خط الصعود والتراجع بالحالة البشرية العامة السائدة، أي بالحالة الدولية، أما خط التحقق الحضاري فيتأثر بالحالة الداخلية. ويمكن أن يفترق الخطان، عندما تكون الحضارة بالمعيار الداخلي متحققة، ولكنها بالمعيار الخارجي ليست حضارة صاعدة. والمكس أيضا يحدث، عندما تكون الحضارة صاعدة بالميار الخارجي، ولكنها غير متحققة بالميار الداخلي.

ويكن أن نتصور أن هذه الحالة تحدث فيما بين المراحل الحضارية، حيث يحدث التحقق الحضاري، من دون الصعود الحضاري، في مرحلة الكفاح الحضاري، حيث تتحقق الحضارة على أرضها رغم عدم منافستها للحضارات الأخرى، وكذلك يمكن أن تشهد مرحلة الجمود الحضاري، صعودا ملحوظا عند مقارنة الحضارة بالحضارات الأخرى، وغم أنها تكون قد فقدت تحققها اللماخلي، وبهذا يكون التحقق اللماخلي بداية للصعود الحضاري، كما يصبح عدم التحقق اللماخلي بداية للصعود الحضاري، كما يصبح عدم التحقق اللماخلي بداية للتراجم الحضاري، والغالب في النهاية أن يحدث نوع من التلاقي بين التحقق اللماخلي والصعود والتراجم الحضاري، حيث إن التحقق اللماخلي يمثل قوة للمحلورة ومنه تكتسب الحضارة قوتها الخارجية، وتتواكب قوى الدفع نحو الصعود الحضاري.

الفصل الثالث الوسط: دين ودنيا

في تاريخ البشرية عدد من الحضارات الكبرى، التي شغلت مساحات من المكان والزمان، وقتل هذه الحضارات التنويعات البشرية الأساسية، ومنها يأتي التعدد الحضاري التاريخي. وتتصور أن الخريطة الحضارية، تقسم كوكب الأرض إلى مناطق جغرافية حضارية، في كل منطقة منها قامت حضارة من الحضارات الكبرى. وهذه الخريطة يمكن أن نرسمها في ضوء كل مكوناتها، بما فيها المكونات البينية، أو يمكن رسمها في حدودها العامة. ولا نهدف لرسم خريطة متكاملة، أو خريطة جامعة مانعة، ولكن نهدف إلى التوصل للحدود العامة للخريطة الحضارية، خريطة جامعة مانعة، ولكن نهدف إلى التوصل للحدود العامة للخريطة الحضارة الإسلامية في هذه الخريطة. ذلك للوقع الذي يحدد الموضع الحضاري للحضارة الإسلامية في هذه الخريطة. ذلك للوقع الذي يحدد الموضع الحضاري للحضارة الإسلامية في هذه الخريطة. ذلك للوقع الذي يحدد المؤضع الحضاري للحضارة الإسلامية في هذه الخريطة. ذلك للوقع الذي يحدد المؤضع الحضاري للحضارة الإسلامية في هذه الخريطة.

و يكن تقسيم الخريطة الحضارية، إلى الشرق والوسط والغرب، حيث تمثل هده المواقع، المشتركات الحضارية الكبرى، أي الحضارات الكبرى، ويتمثل الشرق في قارة آسيا، من شرقها حتى جنوب شرق القارة، وحتى حدود وسط آسيا، أما الغرب فيمتد من قارة أمريكا الشمالية، وحتى غرب أوروبا، وثم حدود وسط أروبا وغرب آسيا، إلى حدود وسط آسيا. ويتمثل الوسط في شمال أفريقيا مرووا بالغرب الجنوبي لقارة آسيا، وحتى وسط آسيا.

بمعنى آخر، تتمثل الحضارة الغربية في أوروبا وأمريكا، ثم حضارة الوسط، وفيها العالمان العربي والإسلامي، ثم الحضارة الأسيوية في الصين واليابان وما ١٣٥ حولهما. وبالطبع يمكن أن نتناول الحضارة الإفريقية، وحضارات أمريكا الجنوبية واستراليا الأصلية وغيرها. ولكن نكتفي بالثلاثة مكونات الكبرى، والتي جاءت من العالم القديم، وسجل لها تاريخ مكتوب للصعود والسيادة الحضارية. ونظن أن حضارات الغرب والشرق والوسط، تمثل البدائل الحضارية البشرية بصورة عامة، وتغطي الإنجاز الحضاري البشري.

ومن المهم أن نوضح أن الحضارة العربية والإسلامية، لا تمثل على الخريطة حضارة الشرق، فهي في قلب العالم الحديث والقديم، لذلك تمثل حضارة الوسط، كما أنها تمثل الوسط الحضاري في التاريخ البشري. وهنا نسجل العلاقة بين الحضارات والموقع الجغرافي، حيث نتصور أن مضمون هذه الحضارات له علاقة بحوقعها. فحضارة الغرب تمثل توجها يمتدحتى يصل لحضارة الوسط، والتي تربط حضارة الغرب بحضارة الشرق، ثم بعدها تأتي حضارة الشرق. ونعني بهذا أن الحضارات تمثل متصلا على الخريطة، يترابط عند نقاط الالتقاء. ولكن لا يجب أن يفهم من ذلك أن حضارة الوسط، تمثل درجة وسطى، ولا أنها خليط من حضارة الشرق وحضارة الغرب.

ونتصور أن التواصل الحضاري يحدث على مستوى كيفي، أو مستوى نوعي، حيث تتواصل المعاني، وتسلم بعضها لبعض عبر الخريطة الجغرافية. والمقصود من هذا، أن التواصل الجغرافي، ينعكس في نوع من التواصل الحضاري. وعبر هذا التواصل تنتقل المفاهيم والمكونات الحضارية من معنى إلى معنى آخر، وهو ما يظهر بوضوح في المناطق البينية، مثل المنطقة الواقعة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، عند حدود وسط آسيا وآسيا الصغرى، وكذلك المنطقة الواقعة بين الحضارة الغربية والحضارة الأسيوية، عند حدود وسط آسيا.

ومثال ذلك، أن نتصور المناطق الحضارية بوصفها مثل الوديان والجبال، حيث نجد مناطق وسطى يتحول فيها الجبل إلى واد، وتكون تلك المناطق مكونة من طبيعة تختلف مع الجبال والوديان، وتداخل معهمًا. ونقصد من هذا التأكيد على قدر من التواصل والتداخل بين الحضارات، ونترجم ذلك في وجود مكونات حضارية متشابهة عبر الحضارات، ولكن هذه المكونات تتفاعل داخل بنائها الحضاري، لتأخذ معنى بميزا. وبهذا تتكامل الخريطة الحضارية من خلال التواصل الحضاري، والخصوصية الحضارية. فلا نفترض أن الخلاف يصل لحد يبعد الحضارات عن بعضها، مما يعني عدم إمكانية التفاعل بينها، وفي نفس الوقت لا تقترب الحضارات لحد يلغي خصوصية كل حضارة.

وكل حضارة من هذه الخضارات لها مركز نشأت فيه، فالحضارة الغربية قامت في اليونان، ثم روما، ثم في وسط وغرب أوربا. وبهذا تبدأ الحضارة من مركز، ثم تصعد مرة أخرى من مركز آخر، وتتوسع في محيطها، وحضارة الوسط قامت من مصحر، في المرحلة الفرعونية، ثم من الجزيرة العربية في المرحلة الإسلامية. ونظن أن الصحواء العربية الكبرى، وهي تمتد من الجزيرة العربية حتى لبيا مرورا بمصر، تمثل مركز الحضارة الإسلامية. وبالنسبة لحضارة آسيا، فإنها ترتكز في الصين، كمحور أساسي لها.

ويمكن أن نفسيف لللك، تعدد المراكز عبر الزمن، كللك تعدد النماذج الحضاري، وفي التحليل الحضاري، وفي التحليل الخضاري، وفي التحليل الأخير، نكون بصدد حضارة بالمعنى الشامل للكلمة، بكل مكانها ومراحلها وغاذجها، والتي تمثل إطارا حاضنا لتجربة بشرية. ونعتقد أن فهم التاريخ الحضاري من خلال هذا الإطار الجامع للحضارة، يكنا من اكتشاف الحضارة بشكل أفضل من تقسيم الحضارة إلى مكونات مكانية أو لبلاد. حيث يمثل الإطار العام، وسيلة لفهم مكوناته، وتفرد هذه المكونات.

وعبر هذه الخريطة الخضارية، يمكن أن نلاحظ النمط الجسماني المتشابه داخل كل منطقة حضارية، والذي يمثل التأثير المتجانس لبنية الأرض، ولكن هذا الأمر لا يصل لحد التجانس الكامل، بل التجانس الأساسي فقط. حيث تمثل المناطق الحضارية، تنوعا من حيث بنية الأرض، ولكنه تنوع لم يمنع من قيام المشترك الحضاري. وعبر خصائص الأرض والحضارة، يمكن أن نقسم كل منطقة حضارية إلى نماذجها الحضارية، ثم مناطق هذه النماذج، والتي تمثل في جملتها المشترك الحضاري، تبدأ من وكأننا بصدد مستويات للتعدد المكاني الحضاري، لها حدود حضارية، تبدأ من الحدود الجامعة بين مكوناتها الحضارية، ثم الحدود الغاصلة بين الحضارات.

بعد المضمون :

إن التركيز على الخضارات الكبرى الثلاث، في الغرب والوسط والشرق، يساحد على اكتشاف النماذج الكبرى للحضارات البشرية، عا يسمح بتحديد موقع الحضارة الإسلامية منها، كما يسمح بفهم التفاعل والعلاقات بين الخضارة الإسلامية والحضارات المحيطة بها. كذلك يتيح التركيز على النماذج الحضارية الكبرى، أن نرى الحضارة الإسلامية في ضوء المقارنة مع الحضارات الأخرى، ومن هذه المقارنة يكن أن نحقق القياس المعرفي للأبعاد الأساسية في الحضارة، وحتى نقترب من النماذج الحضارية الكبرى، يكن أن نركز على بعض الخصائص الجوهرية التي تمثل مكونا أساسيا في منظومة القيم، التباين الكيفي الأساسي، الذي تكسب منه كل حضارة جوهرها الخاص الميز لها.

والفكرة الأولى المجردة، التي نراها تميز بين الحضارات الكبرى، هي تلك المتعلقة بمكانة المعنى والمادة في الحضارة. والسبب في ذلك يرجع إلى أهمية موقع المادة في حياة البشر، الأنها ببساطة تمثل صناصر الحياة العملية التي يتعامل معها الناس. وفي نفس الوقت، فإن الإنسان بوصفه كائن يدرك ويتخيل ويشعر، يمثل وحمدة تتفاعل مع المادة، لتحدد معناها ودورها في حياته. فمن خلال الإدراك الإنساني، تأخذ المادة دلالتها التي تتمثل بها في حياة الناس، ويتحدد بذلك موقع المادة من الحضارة. ولهذا يختلف موقع المادة من الحضارات، لأن إنسان كل حضارة يعيد إنتاج هذه المادة من خلال فهمه الحضارى الخاص، فتتحول المادة تبعا للإدراك البشرى.

وفي البداية نحتاج لتعريف المادة المقصودة، والتي تلعب دورا في حياة الناس. والمادة تمثل العناصر والمادة تمثل العناصر والمادة تمثل العليمية ومكوناتها، ثم العناصر الطبيعية من المواد والثروات التي تحتويها الأرض، ومنها المعادن والزرع والحيوان، أي المواد الحية وغير الحية. ثم تتمثل المادة في كل ما يصنعه الإنسان من المواد الطبيعية، بما فيها الآلات والأدوات، والوسائل المعيشية للختلفة. ومنها أيضا مايقيمه الإنسان من العموان والبناء، والمرافق الأساسية. وتتجمع تلك العناصر،

من المواد الحام، إلى المواد المصنعة، إلى المواد الطبيعية، لتصل إلى الإنسان الذي يستخدم هذه المواد في حياته.

ويضاف لذلك، أن المادة تتمثل في الإنسان، من خلال الحس الذي يعدد التأثير المباشر التلقائي للمادة على الإنسان، أي الأثر المادي المباشر. كذلك، فإن الإنسان له جانبه المادي، والله يتمثل في الجسد، والحاجات المادية الأساسية . بهذا تصبح المبيئة المادية في مجملها، هي البيئة المحسوسة، والتي ترى وتلمس وتحس، وهي نظاق الإحساس البشري. وهذه البيئة تمثل في الواقع الحياة العملية والسلوكية للإنسان، ولا توجد حياة بدون المكون المادي، بل هو الأساس المنظور للحياة، لهذا منتصور أن البيئة المادية، عمثل نطاق الحياة الحسية والعملية، وهي بهذا أساس في كل حياة بشرية.

ولكن مكانة البيئة المادية، وطريقة التعامل معها، وتوظيفها في سياق الحياة، كلها من الدلالات التي يضيفها الإنسان للمادة. وهنا نركز على موقع المادة في الحضارة، والدلالة التي تحتلها في منظومة القيم الحضارية. وحتى ثميز بين الدلالات المختلفة للمادة في الحضارات الكبرى، نعرف تلك الدلالات على محك العلاقة بين القيمة والمادة. فالمسافة التي تفصل القيمة عن المادة، هي بعدهام في التصور الحضاري، بمعنى آخر، ثميز بين الحضارات في مدى ارتباط القيمة بالخصائص الحسية للمادة، أي الحصائص الأماسية للمادة، والتي تصل لحواس الإنسان. ومن هنا نسأل، ما إذا كانت القيمة في الخصائص الحسية للمادة، أم في معنى المادة، أم في معنى المادة، أم في معنى المادة،

وعندما تكون القيمة في الخصائص الحسية للمادة، تصبح المادة في حد ذاتها، وتنتج هذه القيمة عما يتولد عن المادة من حس يصل للإنسان، وبقد ما يستطيع الإنسان الوصول إلى هذا الحس الناتج من المادة، بقدر ما يحقق القيمة. أما القيمة المستمدة من معنى المادة، فهي قيمة تنتج من معنى يعطى للمادة، وليس من خصائصها الحسية المباشرة، وبالتالي يعول المعنى لمادة من حالتها الحسية المباشرة، إلى حالة أخرى، تكتسب فيها معنى من الإنسان قبل أن يكون من المادة نفسها، ثم ينتج الإنسان القيمة، من خلال وضع المادة في الصورة المحققة للمعنى الذي أضافه لها، ومن الجانب الآخر، نجد أن المعنى المفارق للمادة، هو معنى يتجاوز المادة وينحيها، فيكون المعنى متحقق بقدر تحجيم دور المادة، وتحجيم خصائصها الحسية. وهو بهذا معنى بركز على تقليل دور المادة، ومحاولة التعالي عليها، مما يقلل من دور الجوانب الحسية، بحيث يكون تحقق القيمة في الانتصار على الجوانب الحسية، أو الانتصار على المادة.

وهذه التصورات الشلاقة، لا تشرح فقط العلاقة بين الإنسان والمادة، بالمعنى المباشر، بل تشرح أكثر علاقة الإنسان بالحياة، حيث تتمثل الحياة في عناصر مادية ومعنوية متعددة. وبالتالي نتصور أن النماذج الثلاثة، تشرح علاقة الإنسان بالحياة، وبالتالي تشرح جوهر منظومة القيم الحضارية، من حيث إنها تحدد الإطار العام لفهم الحياة والعالم، والذي يمثل مكونا مركزيا في حياة البشر. من هذا نعرف الحضارة التي تتمثل فيها القيمة في المادة، بأنها حضارة المادة، والحضارة التي تتمثل فيها المقيمة في معنى المادة، أما الحنى.

والتصور الذي نطرحه ، يقوم على تصور الحضارات الإنسانية الكبرى ، في هذه الثلاثية من تكوينات المادة والمعنى . حيث نتصور أن الحضارة الغربية تمثل حضارة المادة . أما الحضارة الوسطية ، أو حضارة الوسط ، فتمثل حضارة المعنى والمادة ، أي معنى المادة . والحضارة الشرقية الأسيوية ، فتعد مثالا لحضارة المعنى . ويتضح هنا المقصود ببجغرافية الحضارة ، والعلاقة بين المناطق الحضارية والتواصل بينها . حيث إذا بدأنا بالحضارة الغربية ، صنجدان الموقع والموضع الحضاري ، يبدأ من المادة ثم معنى المادة وبعدها المعنى . ويصبح الانتقال من منطقة حضارية إلى أخرى ، يمثل انتقالا نوعيا في القيمة الجوهرية ، من تكوين للتكوين التالي له ، وهكذا .

ويتضح هنا المغزى الأول لحضارة الوسط، فهي تمثل تكوينا يختلف عن تكوين حضارة الغرب وحضارة الشرق، ولكنه في الوقت نفسه يمثل وسطا بين هذه التكوينات. وهو وسط نوعي، وليس وسطا كميا. فالعلاقة بين المادة، ومزيج المعنى والمادة، ثم المعنى، لا يمثل اختلافا كميا، بل هو اختلاف نوعي في تكوين العلاقات بين المواد والمعاني. وهكذا يصبح الوسط الحضاري ممثلا لموضع وسط في لتفاعل بين المادة والمعنى، وبهذا يكون تكوينا مركبا من القيمة الثنائية، والتي يظهر كل قطب منها في حضارة مختلفة، والمزبج الجامع بين القطبين، يظهر في حضارة الوسط.

ومن خلال الفهم النوعي والكيفي، القائم على التفاعل، والذي يفرق بين مكونات ومفاهيم تختلف من حيث المضمون، وليس من حيث الدرجة، يكنا أن ننظر للحضارات الكبرى، بوصفها مكونات ذات طبيعة مختلفة، ولكنها في الوقت نفسه تمثل بدائل حضارية، لها قطب غربي، وآخر شرقي، وبينهما مركز أو موقع مركزي، عمل التفاعل بين القطبين في مكون ثالث. ومعنى هذا أن الموقع الوسط جغرافيا، مثل الموضع الذي تتفاعل فيه بدائل حضارية وتتزاوج، لتنتج مكونا يجمع عناصر حضارية أخرى، جمعا كليا تفاعليا، فيكون بمثابة الجسر الحضاري الرابط بين البدائل، كما أنه الجسر الجغرافي الرابط بين مناطق هذه البدائل.

وبهذا تكون منظومات القيم الأساسية في الخضارات الكبرى، تتمثل في منظومات أحادية وأخرى ثنائية، حيث تعبر المنظومات الأحادية صن نفسها في حضارة المادة وحضارة المعنى، وكلاهما حضارات ذات مركز واحد رئيسي، أما الحضارة الثنائية، وهي حضارة الوسط فتمثل الحضارة ذات المركز المركب، الذي ينتج من تمازج عنصرين معا. وكأن هذا التصور يفترض أن الحضارات تمثل انحيازا لقيمة على حساب قيمة أخرى، أما حضارة الوسط، فتمثل التوازن بين قيمتين. ونظن أن ذلك يرتبط أيضا بموقع حضارة الوسط، فتمثل التوازن بين قيمتين. العالم، وتمثل النقطة التي تتوازن فيها الاتجاهات، والتي تمثل نقطة التفاه المحاور. فموضع حضارة الوسط جغرافيا، حيث تقع في قلب فعرضع حضارة الوسط بعنوانيا، عين الشرق فم فلور.

ولعل الترابط بين الموقع الجغرافي والموضع الحضاري، يبدو مفتعلا بالنسبة للبعض، ولكن نظن أن هذه العلاقة ليست مفتعلة، بل هي نتاج البيئة، وتفاعل الإنسان معها، حيث تختلف كل منطقة في تكوينها، كما تختلف في مدى تفاعلها مع المناطق الأخرى، كذلك تختلف المناطق الحضارية في مدى تاريخها، ومسجل تحقق حضاراتها على أرض الواقع. ونعتقد أن كل هذه العوامل معا، هي التي أفرزت الثلاثية الحضارية، ذات المعنى الحضاري الجغرافي. وفي نفس الوقت، نتصور أن وجود حضارة قطبية تتجه نحو قيمة، وأخرى تتجه نحو قيمة مناظرة لها، أو متعارضة معها، ثم وجود حضارة ثالثة، تمزج القيمتين معا، يمثل نوعا من التوازن الجغرافي والحضاري والتاريخي. فالمنطقة الحضارية الوسطى، تصنع نوعا من الترابط التاريخي، في التاريخ البشري، كما أنها تحدث ترابطا بين الحضارات، وبين المفاهيم والقيم. ولذلك نتصور أن حضارة الوسط، تمثل الركيزة الأساسية للاستقرار الإنساني، بما تقدمه من نموذج يربط بين المعاني الحضارية، ويقيم بينها حالات من التفاعل.

ومن حضارة الوسط، نصل إلى الربط بين المعنى والمادة، ويصبح التناقض الحادث بين حضارة المادة وحضارة المعنى، تناقضا يتم فكه في حضارة الوسط، والتي تجعل من المادة معنى ومن المعنى مادة. فتصبح القيم التي تنتجها حضارة الوسط، قيم تشرح العلاقة بين قيم الحضارات الأخرى، وتقيم المقارنة بينها، وتتيح تواصل الحبرات والمعرفة على المستوى البشري، مما يحقق القوازن الحضاري، عبر البشرية، ويبعمل الاختلاف الحضاري، ليس تناقضا بل تباينا. ويمكن أن نرى أهمية هذا التكوين الحضاري في المناطق الحضارية البينية، كما نجده في حالات التفاعل الحضاري، والصراع الحضاري أيضا، حيث يظهر المدى الذي يتحقق من تبادل المعرفة الحضارية عبر الحضارات، والذي نظن أنه نتاج لهذا التواصل في القيم الحضارية الدي يتحقق في القيم الحضارية الدي يتحقق في القيم الحضارية الدي يتحقق في حضارة الوسط ومن خلالها.

ويمكن أن ننظر للثلاثية الحضارة امن خلال ما ينتج عنها من خبرة حضارية. فحضارة المادة، أي الحضارة الغربية، هي الحضارة التي تقوم على التفوق المادي والعلمي، ومنها تخرج الإنجازات التطبيقية والصناعية، وتقوم المؤسسات والبناءات العملية، وتصبح الحضارة في التحليل الأخير هي ماتم إنتاجه من إنجاز على أرض الواقع. وهو بالضرورة إنجاز ملموس ومحسوس، ولكنه ليس إنجازا ماديا بالمعنى المحدود للكلمة، بل بالمعنى الشامل لها. فإقامة الأنظمة المؤسسية، والإجراءات، والنظام المتجسد في إطار المادة والنظام المتجسد في ماديات، عما يجعل المنجز الحضاري في التحليل الأخير، منجزا عمليا وماديا.

وفي المقابل، سنجد أن حضارة الشرق تنتج معاني، ومنها تحقق تقدمها، ومنها معاني التفاني النهائي، الذي يحيل الإنسان إلى كيان يفني في القيمة. وهنا نلاحظ أن الإنجاز الحضاري في اليابان مثلا، لم يكن المنتج الصناعي المتطور، والذي أخذ عن الغرب وتم تطويره، بقدر ما كان التفاني في العمل لحد يذوب فيه الإنسان داخل المؤسسة الصناعية التي يتشمي لها. وهذه الروح المتفانية، تظهر أيضا في ما تنتجه بلاد جنوب شرق آسيا، حيث نجدها تقدم إنتاجا صناعيا تنهض به أكثر من كونها تستهلكه، وكأن المنتج في حد ذاته، ليس وسيلة لتحقيق الرضا والإشباع، بقدر ما هو وسيلة للنهوض والقوة. في حين أن الحضارة الغربية، والتي ابتكرت المنتج الصناعي الحديث، وتنجه لتستهلكه، ومن خلال استهلاكه تنتج الرضا والإشباع.

وفي الوسط بين الشرق والغرب، سنجد أن الخضارة الإسلامية تقوم على التوازن بين المعنى والمأدة، فتركز على تحقيق الرضا من خلال استخدام المادة بمعنى محدد، فيتحقق الإشباع والرضا، من المادة التي تنتج القيمة المقصودة، فقدر من الاحتياجات المادية يحقق الرضا والقناعة، فلا يكون الاستهلاك المادة قيمة في حد ذاتها، ولكن يصبح تحقيق حد الكفاية هو القيمة المطلوب تحقيقها. ومن هنا يمكن أن نتصور الموقف في حضارة الوسط من تطوير الجانب المادي للحضارة، حيث يصبح المهدف المرجو من هذا التعلوير هو تحقيق البيئة والمناخ الملائم للحياة التي تحقق القيم المغيا، وكان إنتاج المادة في الغرب هو الاستهلاكها، بوصف أن الاستهلاك يجلب المتعة، أما في الشرق فإن إنتاج المادة يحدث لتحقيق التفاني في العمل، مع كبح الرغبات الإنسانية، وتحجيم الرغبة في الاستهلاك. وفي حضارة الوسط، يكون الرغبات الإنسانية، وتحجيم الرغبة في الاستهلاك. وفي حضارة الوسط، يكون

قصدنا من هذا المثال، أن نقول أن اختلاف القيم حبر الحضارات، يؤدي إلى اختلاف المنتج الحضاري، مما يساهم في تنوع الخبرة البشرية، التي تكتسب من تنوع الحضارات وتباينها، تنوعا في التراكم المعرفي، كما تكتسب من التواصل الحضاري في القيم، تباينا حضاريا به قلر من الترابط لا يلغي الخصوصية، مما يحدث القلد المطلوب من التواصل الحضاري، وهنا يتحقق التوازن الحضاري التاريخي، من خلال العديد من المعاني. فهو توازن بين اتجاهات الحضارات البشرية، وتوازن بين اتجاها الأخر في اتجاه آخر، ثم تتوازن التجاهات في مركب جامع. كذلك يمكن أن نتصور أن هذه الحالة من التوازن تساهم في تنوع المعرفة، وعدم وجود تميز بشري تاريخي، عنم البشرية من اكتشاف الجوانب المتعددة في الحياة. وفي النهاية تتصور أن التوازن الحضاري، يحقق حالة تحدار المعادي، يحقق حالة

تسمح بالتفاعل بين الحضارات، كما تسمح بالصراع بينها، ولكنها لا تسمح بوصول التناقض بين التجارب البشرية لحد يؤدي إلى الفناء

الإنسان مركز الثنائية،

حتى نتقل من المستوى المجرد لفكرة المادة والمعنى، يمكن أن نركز على الإنسان، حيث نجد أن المفهوم الإنساني نفسه، يمكس الثلاثية الحضارية. فالنظر الشائع للإنسان، يركز على أهم جوانب التركيب الإنساني، وهي الروح والجسد، وتتعدد النظرات والمفاعيم للطبيعة البشرية، ين قائل بأن الروح تسود الجسد، وهي درجة أرقى منه، وأن الجسد يمثل جانبا أدنى في الطبيعة البشرية، وآخر يرى أن الإنسان هو نوع من المادة الراقية، وأن الروح ليست حقيقة إنسانية، بل أسطورة، وثالث يرى أن الإنسان، هو جسد وروح، وكلاهما كل يكون الإنسان، وهما على نفس الدرجة من الرقي والأهمية. وهذه النظرات الثلاث، تعكس ما تصورناه عن الحضارات الثلاث، تعكس ما تصورناه عن

فالحضارة المادية، ترى الإنسان بوصفه مادة راقية، وتركز على جوانبه الحسية والملموسة. ولها يركز العلم الفريي، على الدراسات القائمة على التفسير الجسماني للإنسان، وتغلب المدارس التي تصف الإنسان بوصفه آلة. ومن جانب آخر، نجد أن مبدأ اللذة، يعكس معنى السعادة الإنسانية في صورة مادية مباشرة، وحكذا يحكن أن نفهم أيضا دلالة مجتمع الوفرة، وغيرها من المعاني. ولهذا يمكن أن نعتبر الحضارة الأماني، ولهذا يمكن أن نعتبر الحضارة الأوسان بوصفه جسدا. أما حضارة الونسان بوصفه جسدا. أما مو جسد، وأن سعادة الإنسان لا تتحقق إلا بالإشباع الروحي والمادي، فنجد أن القيم السائدة تركز على القيمة الروحية التي تشمل ضمنا القيمة المادي، فنجد أن تصبح السعادة في الرضا والقناعة، وهي حالة روحية من الرضا، تقوم على توافر حد الكفاية من الإضاء المادية. ولهذا يغلب النط الجياتي المتوازن بين الروح والجسد. ويمكن أن نعتبر حضارة الوسط، حضارة الإنسان، حيث إنها تتعامل مع والجسد. ويمكن أن من روح وجسد. وفي المقابل سنجد الحضارة الشرقية، التي تخضع الجسد لسيطرة الإنسان وكل، من روح وجسد. وفي المقابل سنجد الحضارة الشرقية، التي تحضم الجسد لسيطرة الإنسان روحا، وأن الجسد يش واد التي المؤسلة المنات المؤسلة المؤسلة المؤسلة المؤسلة المهد المؤسلة المؤسلة المهداد المؤسلة المؤسلة المؤسلة المؤسلة المؤسلة المؤسلة المؤسلة وأن المؤسلة المؤسلة عدم المؤسلة المؤسلة المؤسلة المؤسلة المؤسلة وأن المؤسلة والمؤسلة المؤسلة ا

الروح، وتروضه وتكبح رغباته، وتصبح السعادة متحققة من خلال تسامي الروح، وإخضاع الجسد. ولهذا نعتبر حضارة الشرق هي حضارة الروح.

وهكذا تختلف القيمة الإنسانية عبر الحضارات، حيث تصبح قيمة الإنسان في قدراته وإمكانياته، وما يقدر على صنعه، في حضارة الجسد، وتكون قيمته في أنه كيان متكامل من الروح والجسد، وهي قيمة تتحقق بالتدين، وتحقيق نموذج الحياة المنسق مع التدين، وفي حضارة الروح، تصبح القيمة الإنسانية متحققة بقدر سيطرة الروح على الجسد، حتى يبدو الجسد عبدا للروح. وهكذا يتحول التباين الحضاري إلى تباين في اكتشاف قيمة الإنسان، عما يؤدي إلى اكتشاف المعاني المبياينة والمتنوعة للإنسان، ومن خلال التفاعل الحضاري، تتجمع الخبرة الإنسانية لتكون محصلة متكاملة ومتوازنة من المعرفة الإنسانية. ومن هذا التنوع، أصبح متاح لكل حضارة أن تتعلم من الحضارات الأخرى، معاني عن الإنسان لم تكن مؤهلة لاكتشافها.

ونعتقد أن الحضارات، خاصة في حالة تراجعها، تعاني من نوع من الخلل في منظومة القيم الإنسانية، ولكنها تعيد اكتشاف الإنسان، من خلال التنوع الظاهر في تجارب الآخرين، ومنه تستطيع أن تعيد اكتشاف إنسان حضارتها، وتعيد له التوازن والمفاعلية. والحقيقة أن استمرار الحياة البشرية، تكتسب قوة دفع مباشرة، من هذا التنوع الشري في الفهم الإنساني، والذي يحقق التوازن العلبيعية، لذي يحافظ على بقاء الطبيعية. وكما أن العلبيعة تقوم على فكرة التوازن الطبيعي، الذي يحافظ على بقاء الجنس عناصر الطبيعة، دون أن يفني عنصرا فيها الآخر، كذلك نتصور أن الإنسانية تقوم على التوازن الطبيعية، ولا يتوازن الحسانية تقوم المني الإنسانية، والذي يحول دون سيطرة مفهوم على أخر، فالتوازن في المفاهيم الإنسانية، هو الذي يحول دون سيطرة مفهوم على أخر، فالتوازن في المفاهيم الإنسانية، هو الذي يحول دون سيطرة مفهوم على التوريخ البشري، تصور من التصورات الحضارية السائدة عن الإنسان، بل يسود داثما البسري أي تصور من التصورات الحضارية السائدة عن الإنسان، بل يسود داثما تنوع التصورات، وهو ما يحافظ على بقاء الحياة متوازنة، فلا يغلب عنصر، عا قد يوي إلى فناء الحياة، عندما تضعف المكونات الإنسانية الأخرى، بدرجة توقف إنجازها التاريخي.

نخلص من هذا، أن التكوين الإنساني نفسه، بما له من جوانب جسمانية وفكرية وروحية، وما له من قلرات على التخيل، وما فيه من وجدان، يمثل تركيبا متعدد الأبعاد، ومنه تظهر رؤى مختلفة للحياة، تتنوع بقدر التكوينات المختلفة التي يمكن الوصول لها من عناصر الكيان الإنساني نفسه. وبهذا ينتج من التفاعل البشري، والتفاعل مع الطبيعة، عبر خبرات الحياة، رؤى مختلفة تركز على جانب من جوانب الوجود الإنساني، أو تركب عناصر هذا الوجود في تشكيلات متنوعة.

البعد الاجتماعي:

من العناصر المهمة المميزة للحضارات، الجانب الاجتماعي، الذي يشكل نوع التجمع البشري في كل حضارة. وهذا الجانب يلقى بمزيد من الضوء على التنوع الحضاري، ويشرح التكوينات الحضارية الثلاث، في بعد جديد. ونوع التجمع البشرى المشكل للحضارة، عِثل الأساس الذي تجمع الناس به، ليشكلوا كتلة بشرية، يصبح لها بعد ذلك تاريخ واحد، ومصير مشترك، ومن ثم حضارة واحدة. ونركز على أنماط ثلاثة للتجمع البشري، هي النمط الفردي، والنمط الجماعي، والنمط الجمعي. ويمكن وصفُّ هذه الأنماط، من خلال تعريف الوحدة الصغرى التي يتكون منها البناء الاجتماعي للشعب أو الأمة. فكل بناء اجتماعي يتكون من مستويات متعددة، ومن أبنية متعددة أيضًا. ولكن كل بناء يمكن أن يقسم إلى وحدات صغري، يكون لها وجودها الاجتماعي الواقعي، وبهذا نعرفها بأنها الوحدة الأصغر في البناء. وعندما نصل إلى مستوى من وحدات التحليل، لا نجد لها وجودها الاجتماعي الفعلي، نعرف أنها ليست وحدة لها وجودها الواقعي، بل جزء من وحدة. نقصد بهذا أن الوحدة الصغرى للبناء الاجتماعي، هي الوحدة التي يكون لها فعل اجتماعي مستقل، ولها كيان مستقل، مما يحقق الوجود الاجتماعي بالمعنى الدقيق للكلمة. ولكن إذا استمر التحليل لهذه الوحدة الصغري، فسيكون ذلك بشابة تجزئة لعناصر الوحدة، وهي ليست وحدات في ذاتها، بل عناصر لا توجد بشكل منفصل.

بهذه الرؤية، نعرف البناء الاجتماعي الذي يقوم على الأساس الفردي، بأنه البناء الذي يتكون من وحدات صغرى تتمثل في الفرد، حيث يكون للفرد وجوده

الاجتماعي المستقل، والمكتفي بذاته. ولا يمكن أن نقسم الفرد لوحدات أصغر، حيث إن مكونات الفرد، من العقل والوجدان وغيرها، ليست وحدات اجتماعية، بل هي عناصر الوحدة الصغرى، والتي يمثلها الفرد. وفي البنية الفردية الاجتماعية، يكون كل فرد موجودا اجتماعيا في المجتمع، دون أن يحتاج إلى آخرين ليتحقق وجوده.

من جانب آخر، نعرف البناء الاجتماعي الجماعي، بأنه البناء الذي يتكون من جماعات، تمثل الوحدات الاجتماعية الصغرى. ولا نستطيع أن نقسم الجماعات الى أفراد، حيث إن الفرد ليس له وجود اجتماعي في حد ذاته، بل أن وجوده الاجتماعي، في البناء الاجتماعي الجماعي، يتحقق من خلال الجماعة التي ينتمي لها. وبهذا يعرف الفرد اجتماعيا، ويكتسب هويته، من خلال الجماعة التي ينتمي لها، ومن خلالها يمارس وجوده وسلوكه الاجتماعي. وفي هذا النموذج، لايستطيع الفرد أن عارس الحياة الاجتماعية بدون الجماعة، لذلك تصبح الجماعة، هي الوحدة الاجتماعية الصغري. وعندما نحلل هذه الوحدة إلى عناصرها الأساسية، نصل إلى الفرد بوصفه عنصرا في الوحدة الصغرى، وليس وحدة في حد ذاته .

وينفس المنطق السابق، نصل إلى النموذج الثالث للبناء الاجتماعي، وهو النموذج الجمعي. وفي البناء الاجتماعي الجمعي، تكون الوحدة الصغري للبناء الاجتماعي، هي نفسها الوحدة الكبري له، بمعنى أن تحليل البناء الاجتماعي لشعب ما، يصل بنا إلى وحدة أساسية وهي الشعب نفسه، ونجد أنها غير قابلة للتحليل إلى وحدات أصغر. وهنا سنجد أن عناصر هذه الوحدة الاجتماعية، من فئات وشرائح اجتماعية، ليس لها وجود في حد ذاتها، بل هي عناصر الوجود الجمعي الكلي. ولللك، يمكن أن نعتبر البناء الجمعي، بأنه بناء وحيد التكوين، حيث تكون وحدّته الكبرى، هي وحدته الصغري.

وبالمقارنة بين البناء الفردي والجماعي والجمعي، سنجد أن البناء الفردي يتكون من مستويات محدودة، حيث البناء الكلي، ثم شرائحه، ثم الأقراد. أما البناء الجماعي فيتكون من مستويات متعددة ومتداخلة ، حيث البناء الهرمي للجماعات والتعدد فيها، والتداخل فيما بينها. وفي البناء الجمعي، نجد البناء الكلي هو الذي يمثل الوجود الاجتماعي بالمعنى المتكامل للكلمة. وهنا نلاحظ، أن البناء الجماعي، فيه قدر من التعدد، يشابه البناء الفردي، ولكن في حدود. وفي الوقت نفسه، نجد في البناء الجماعي، جماعية تتشابه مع البناء الجمعي، فإذا كان البناء الفردي يتكون من أفراد، فالبناء الجماعي يتكون من أفراد جماعية، أي جماعات، ثم يأتي البناء الجمعي، والذي يمثل جماعة واحدة، وفي المقابل نجد أن البناء الجماعي يمثل جماعة

وإذا نظرنا إلى البناء الفردي في مقابل البناء الجمعي، سنجد أن المقابلة شاملة، حيث الجمعية في مقابل الفردية، و تعدد الوحدات في مقابل أحادية الوحدة. وتفهم من ذلك، أن التقابل الفردية، و تعدد الوحداث في مقابل أحادية الوحدة وتفهم من ذلك، أن التقابل الكامل، أو الواضح، يحدث بين قطيين، كلاهما يمثل الوجه الآخر للثاني. أما المكون الحضاري الثالث، فهو يمثل قطبا مركبا، يتشابه ويختلف مع القطين الآخرين. وإذا طبقا هذا المفهوم على البناء الاجتماعي، سنجد أن التشابه والاختلاف، يتمثل في العناصر المكونة للمفهوم، وهو هنا البناء الاجتماعي. يعني ذلك أن العناصر المكونة للبناء الجمعي، تحتلف عن العناصر المكونة للبناء الجماعي، تحتوي على عناصر موجودة في البناء الفردي، وهذا ما يخلق مائحري موجودة في البناء الفردي. وهذا بالخطين، وكن تشابه العناصر، يخلق حالة من التواصل الضمني، وفي نفس مايخلق التخيري والفرق بين البناء الجماعي والفردي، والفرق بينه وبين البناء والتواصل الخضاري ينتج من تكرار العناصر،

ومن مثال البناء الاجتماعي، يمكن أن نتصور حالة التواصل الحضاري، حيث نجد نموذجا حضاريا متدا في محيطه المكاني، ثم يأتي بعده نموذج حضاريا آخر، في تخد نموذجا حضاريا متدا في محيطه المكاني، ثم يأتي بعده نموذج حضاري، ومن هذه التركيبة الجديدة نصل إلى منتج حضاري متميز. ثم مع الامتداد الجغرافي إلى منطقة حضارية أخرى، نجد أن العناصر الباقية من النموذج الأول تختفي، والعناصر الجديدة في النموذج الثاني تستمر ومعها عناصر جديدة. ونصل بذلك إلى نموذج حضاري جديد. فمشلا من النموذج الفردي تتواصل تعددية الوحدات، في

النموذج الجماعي، وتختفي القردية، وتظهر الجماعية، ثم تتواصل الجماعية وتختفي تعددية الوحدات، وتظهر الروح الجمعية. وهكذا ننتقل من نموذج حضاري لآخر، يربط بينهما العناصر والمفاهيم الجزئية، والتي تساعد في قيام حالة التواصل الحضاري.

ونعود للحضارات الكبري الثلاث، حيث تمثل الحضارة الغربية البناء الاجتماعي الفردي، وتمثل الحضارة الإسلامية البناء الاجتماعي الجماعي، أما الحضارة الشرقية الأسيوية فتمثل البناء الجمعي. ونضيف هذا البعد على البعد السابق له، فنصل إلى حضارة مادية فردية، وحضارة جماعية للمعنى والمادة، وحضارة جمعية معنوية. ونرى في ذلك تقابلا، حيث تتمثل الحضارة الفردية المادية، في الأجزاء والأشياء، والوحدات الصغري، والكيانات التي يكون لها وجود في حد ذاتها، وتستغني عن أي إطار أشمل ليمنحها الوجود. حيث الفرد له وجود اجتماعي في ذاته، وباستغناء عن الآخرين، والمادة لها قيمة في ذاتها، وباستغناء عن المعني. أما الحضارة الجماعية للمعنى والمادة فهي حضارة يوجد الفرد فيها في الجماعة ، ومنها يأخذ دلالة اجتماعية، ويتحقق اجتماعيا. وفيها أيضا تأخذ المادة قيمة من المعني، فتتحقق المادة كدلالة من خلال المعنى. وفي الحضارة الجمعية المعنوية، يتحقق الوجود الجماعي للجماعة الكلية، وتفارق الجماعة الفرد. وفيها أيضا تتحقق القيمة في المعني، ويفارق المعنى المادة. ويهذا تتضاءل المادة والفرد، حتى تذوب وكأنها مكونات دنيا في السلم الحضاري. أما في حضارة الوسط، فإن المادة والفرد، كلاهما يتحقق فقط في إطار أشمل من المعنى والجماعة. وفي الحضارة الغربية، يتحقق للمادة والفرد الوجود المكتفي بذاته ولذاته.

المتصل الحضاري :

عند هذه النقطة ، نلمح قدرا من التواتر في الفروق بين الحضارات عبر الخريطة الحضارية ، عبر المتصل الحضاري الحضارية ، عبر المتصل الحضاري المكاني ، عبداً من الفرد غربا ، المكاني ، عبداً من الفرد غربا ، المكاني ، عبداً من الفرد غربا ، للجمع شرقا ، ومن المادة غربا ، للمعنى شرقا ، ومن الوحدات الجزئية غربا ، للكليات شرقا . ونظن أن هذا تعبير عن خصائص الطبيعة من جانب ، وما لها من

مناخ عميز من الجانب الآخر. ولكن يضاف لذلك الإنسان الذي تفاعل مع الطبيعة تفاعلاً ثريا، أنتج حضارات متنوعة. والمهم أن خريطة الحضارة مثل الأرض، عمثل دائرة، يمكن أن ننظر لها من الجانب الآخر، فنجد الفرد في مقابل الجمع، ثم الجماعة. وفي كل الحالات، نصل في النهاية إلى أن النماذج الحضارية على سطح الأرض، لا توجد بشكل عشوائي، بل لها توزيع خاص، يستدل منه على غط التوزيم الحضاري في الأرض.

ونفهم من ذلك أن الحضارات لم تولد عشوائيا، ولا تبدلت عبر الزمن عشوائيا. ونستدل من ذلك على أن التاريخ الحضاري، يتجه عبر الزمن في نموذج متسق مع نفسه، وتحكمه قواعد واتجاهات. وهنا نناظر بين التاريخ الحضاري، والتاريخ الطبيعي، حيث نعرف من التاريخ الطبيعي، أن الطبيعة تتطور في اتجاهات محددة، وتطورت عبر الزمن وفق نمط محدد. ويهذا نتصور أن التاريخ الحضاري له قانونه أيضًا. والبعض يتصور أن هذا يعني وجود حتمية يتجه لها الإنسان من غير اختيار، ولكننا نتصور أن القانون الحضاري التاريخي، هو نتاج اتساق سلوك الإنسان نفسه في تفاعله مع محيطه وبيئته وجماعته. نقصد من ذلك أن المنتج الحضاري النهائي للبشرية، نتاج عناصر متعددة من أهمها الإنسان نفسه، فهو المنتج للحضارة، ولكنُّ الفعل الإنساني الاختياري، ليس فعلا مطلقا، ولا فعلا عشواتيا. فهو أولا ليس فعلا مطلقا متحررا من أي قيود، لأنه فعل في سياق اجتماعي وطبيعي. وعندما نتكلم عن الإنسان، ومجمل الناس، نقول أيضا أن فعل كل الناس ليس مطلقا لأنه فعل في سياق طبيعي، له شروطه الضرورية، حتى تصبح الحياة ممكنة. ثم إن الفعل الإنساني، ونعني به فعل كل الناس، وفعل الإنسان، ليس فعلا عشوائيا بلا نظام، بل هو فعل يحكمه نظام داخلي، يوجد داخل الناس أنفسهم، لا يسيطر عليهم لأنه فيهم ومنهم. ومن النظام الداخلي، الذي ينظم السلوك البشري، يتجه التاريخ إلى وجهات معينة، ويحرز نتائج بعينها. وبهذا نفهم أن النموذج التاريخي الحضاري، مثل النموذج التاريخي عامة، يكتسب دلالات تشرح تطوره، ولا تنتج من حتمية تفرض على الناس، بل من عوامل تؤثر عليهم، والأهم أنها تنتج من الناس أنفسهم. وبهذا تكشف حقائق التاريخ الحضاري، عن سنن الطبيعة، كما تكشف عن سنن الناس. وتصبح التوجهات الأساسية، نتاج الاختيارات المنظمة للناس. وهذه الاختيارات في تصورنا هي التي تمثل العنصر الأساسي، اللي جعل الناس تتجمع معا، وتقييم دول وحضارات، وتبقى عبر الزمن، وتشيد الحضارات، وتنقلها عبر الأجيال، وتطورها عبر الزمن.

وعبر هذا النموذج الحضاري التاريخي، يتحقق الانتقال من غوذج حضاري لآخر، وتتشكل المناطق البينية، كما تشكل العلاقات بين الحضارات. فمن خلال التغير الحادث في عناصر منظومة القيم الحضارة، من حضارة لأخرى، تتحدد نوع علاقات التأثير والتأثر بين الحضارات، مبواءاً كانت تأثيرات سلبية أم تأثيرات ليجابية. حيث تكون العناصر المشتركة، بين حضارة وأخرى، ممثلة لمساحة من التفاعل الممكن. وبهذا يمكن أن تتحقق التأثيرات الحضارية، في أشكال مختلفة. فالتأثير بين الحضارات التي تفتقد العناصر المشتركة، يختلف عن التأثير بين الحضارات التي تفتقد العناصر المشتركة، يختلف عن التأثير بين الخضارات التي تملك عناصر مشتركة. كما أن علاقة التأثير والتأثر، تتوقف على التفاعل المكن جغرافيا، ومدى ما يؤدي له التواصل المكاني من تفاعلات ضرورية.

ونتصور أن المتصل الخضاري والمكاني، يؤدي إلى نوع من التفاعل يسمح بالاختراق والتسرب لعناصر من حضارة إلى الحضارة الأخرى، خاصة عند نقاط التحضار، والتي يقتل المساحات البينية الحضارية. أما التفاعل بين الحضارات المنضطة على المتصل المكاني والحضاري، فإن التأثير بينها يصبح تأثيرا من الخارج، أو تأثيرا عن بعد، دون أن يتحقق في هذا التأثير حملية التسرب من الداخل. فالحضارات التي تنفصل عن بعضها البعض، تتفاعل من الخارج، أما الحضارات التي تتصل بمعضها على المتصل الحضاري والمكاني، فتتعرض لنوع من التسرب والتأثر من اللاخل، حيث يأتي التأثير من المساحات البينية المكانية للحضارات، كما يأتي التأثير من المساحات البينية المكانية للحضارات، كما

وهذا التصور يساعد في فهم نوع العلاقات التاريخية بين الحضارات، والتي شهدت التفاعل الإيجابي، كما شهدت الصراعات. كما يكنا تصور تأثير هيمنة الحضارة المتقدمة أو الناهضة على الحضارات الأخرى، من خملال فهم المتصل الحضاري والمكاني أيضا. فمن العناصر المتكررة في أكثر من حضارة، يمكن أن تفرض الحضارة الصاعدة هيمنتها، بالارتكاز على النقاط التي تتناسب معها للنفاذ منها. فالحضارة الغربية مثلا، تجد في هيمتنها المعاصرة، ركيزة لها في تعدد وحدات البناء الاجتماعي للأمة الإسلامية، ومن خلال التسرب لهذا التحدد، تؤدي الهيمنة الحضارية الغربية للضغط على تعددية وحدات البناء، لتحويلها لنوع من التعدد الفردي. مما يعني أن عملية الهيمنة الحضارية، وبالتالي الصدام والصراع الحضاري، يزيد احتمالها بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، عن المدى المحتمل لها، بين الحضارة الغربية والحضارة الأسيوية.

وبهذا يمكن أن نتصور العلاقات بين الحضارات، على أبعاد ثلاثة، تؤثر في مذى التفاعل الممكن، وبالتالي مدى الصراع للحتمل، وهذه الأبعاد تبدأ بالعناصر المتمركة في مكونات الحضارات، ثم المتصل المكاني، ومدى الاتصال المكاني المبشركة في مكونات الحضارية المشتركة، ثم أخيرا المساحات البينية الحضارية المشتركة، ثم أخيرا المساحات النينية الحضارية ، والتي تمثل مساحات للتوتر والصراع، لما فيها من مساحة للتداخل بين النماذج الحضارية. ويكن إضافة بعد جديد، نستتجه من العناصر المتكررة في بناء الحضارات. حيث يؤدي تكرار بعض العناصر بين حضارة وأخرى، إلى وجود نوع من التشابه الخادع بينهما، فالحقيقة الأخيرة للنموذج الحضاري، تجعل لكل منهم غوذجه الخاص. وهذا التشابه الخادع، يتواكب مع وجود اختلافات في المكونات الحضارية والعناصر الاخرى. وبهذا يمكن أن يشكل بين حضارتين، ممرات ظاهرية بينهما، وتعارض ضمني أصلي. ونتصور أن هذه الحالة هي التي تخلق نوصا من التهديد بين الحضارات، بأن تمثل حضارة ما في صعودها الحضاري، تهديدا للحضارة.

نخلص من هذا، أن المتصل الحضاري والمكاني، يشرح مساحات من العلاقات بين الحضارات، كما يشرح نمط التفاعل بين الإنسان والمكان على سطح الأرض، لينتج من ذلك نموذج جغرافي للحضارات، يمكن أن يكون خريطة متكاملة، تحدد خصائص المناطق الحضارية. وعلى هذه الخريطة، نستطيع تحديد الحضارات الكبرى الشلاث، ونفسيف لها نماذج حضارية جديدة. وتعتقد أن من أهم ما نصل له من الخريطة الحضارية، هو معرفة حضارة الوسط، التي نظن أن موقعها فرض عليها موضعا في قلب العالم، يتأثر بالحضارات الأخرى، ويتفاعل معها، ويؤثر فيها. وهذا الموضع الوسط، جعل صضارة الوسط، تمثل حلقة التوازن الحضاري. بما يجعلنا نتصور أن فهم حضارة الوسط يتحقق من خلال الوعي الكامل بالخريطة الحضارية، فضهمها يأتي من موقعها وموضعها، قدر ما يأتي من جوهرها الحضاري.

المقدس في الحضارة :

في داخل كل بناء حضاري، هناك مساحة معتبرة للمقدس الحضاري. فكار منظومة للقيم، أو الأفكار تقوم على فروض أساسية، عَثل الفرض أو التصور الأعلى، أي المقدس، والأمر نفسه ينطبق على النظريات العلمية، والسياسية، والاقتصادية، وكل الاتجاهات والتيارات الفكرية. فالتعريف الأول للمقدس، أنه المسلمة الأولى العليا، التي تمثل دائرة الاعتقاد الأساسية في أية منظومة فكرية أو تقافية حضارية. وهذه المسلمات الأساسية، هي البناء المفترض، والذي يكتسب دوره من حيث هو محل للاختيار المفارق للواقع، والمتجاوز للوقائع المادية والأدلة والبراهين. فأي بناء نظري أو فكري أو فلسفى، يبدأ بمسلمات أساسية، ليست نتاجا للتجربة أو القياس، بقدر ما هو نتاج للاختيارات العقلية والوجدانية الأساسية. وحتى النظريات العلمية، تبدأ بمسلمات أساسية، لا تخضع مباشرة للتجربة العلمية، بل يستنتج منها فروض، تجرى عليها التجارب، دون أن يتاح التحقق من المسلمات الأساسية تجريبيا بصورة مباشرة. وفي العلم، تكتسب المسلمات الأساسية مصداقيتها العلمية، من خلال مدى التحقق التجريبي للفروض المستمدة منها. وكلما تحققت الفروض المستمدة من المسلمات النظرية الأساسية، كلما تمكنت النظرية من الاستمرار، وتحقيق فائدتها العلمية، كمنظم للمعرفة العلمية في مجال ما. وعندما تفشل الفروض المستمدة من المسلمات النظرية الأساسية، أو تظهر نتائج تؤكد عدم صدق الفروض، يؤدي ذلك بالتالي إلى رفض المسلمات النظرية الأساسية، والتحول عنها إلى نظرية جديدة ومسلمات جديدة.

أما في للجال الفكري والثقافي والخضاري، فالأمر يختلف عن للجال العلمي، حيث تكون المسلمات الأساسية في المنحى الفكري، محثلة لمنظور خاص في رؤية العالم والحياة. وهذه الرؤى الفكرية الأساس، لا تخضع للتجربة العلمية، لأنها اختيارات حياتية وعقلية ووجدانية، وبالتالي تمثل ميولا إنسانية، قبل أن تكون فروضا خاضعة للتجرية العلمية. ومعنى هذا أن الرؤى الفكرية بمختلف مستوياتها،
لا تخضع للتحقق العلمي، ولا يمكن أن نميز بينها بتحديد الرؤى الصحيحة
والخاطئة. فالاتجاهات الفكرية الأساسية في الحياة، والتي تمثل جوهر الشقافة
والحضارة، وتشمل منظومة القيم الأساسية، تعد اختيارات حياتية، ليس فيها
صواب وخطأ، بقدر ما هي بدائل حياتية وإنسانية. وهي بهذا بدائل ثقافية
وحضارية جائزة، أي أنها رؤى صحيحة وصادقة ونافعة لمن يؤمن بها.

والرؤية الحضارية والثقافية، تقوم على جوهر أساسي من القيم، والتي تمثل المسلمات الأساسية، ثم تقوم على منظومة من الأفكار، وهي أيضا تمثل مسلمات الساسية عامة. ومن هذا البناء الفكري الشقافي، تتضرع الأفكار إلى المكونات الصغرى، والتي تصل إلى المستويات المرتبطة بتفاصيل الحياة اليومية في النهاية. وإذا عدنا إلى المستوى الأعلى المجرد، لنقارنه بالمستويات الأدنى، سنجد أن المستوى المجرد لا يخضع مباشرة للتجربة الحياتية، ولكن المستويات الأدنى منه تخضع للتجربة الحياتية، ولكن المستويات الأدنى منه مجموعة من القيم والأفكار الأساسية، والتي ينتج منها مواقف واتجاهات حياتية تختبر وتجرب وتعاش في الحياة اليومية.

وبهذا نتصور أن الإنسان والجماعة أو للجموعة البشرية، تكون أفكارها وقيمها الأساسية من الحياة، من خلال تجريد المعاني المستمدة من التجرية اليومية، حتى تصبيح مكونات عليا مجردة، أي فكرة مجردة. وبهذا التجريد، يتكون الإطار المنظم للمقافة والحضارة. وتمثل هذه العملية المراحل الأولى لتكون الرقية الثقافية والحضارية، وبعدها يتحول البناء المجرد المنظم للمعارف والتجارب الحياتية المتالية له. ومن خلال التفاعل المستمر بين التجرية الحياتية والمنظوم عبر الزمن، والتغير الحادث في المنظومات الفكرية الأساسية، هو الذي يشكل المراحل الحضارية، والأطوار المخضارية، والأطوار عمر التغير السياسي والاجتماعي، ومع الحضارية، كما يشكل المستويات الأصغر من التغير السياسي والاجتماعي، ومع كل مستوى من التغير، يعددت قدرا من التغير في الفكر السائد، ويتناسب حجم ونوع التغير، الحادث مع مستوى التغير في الفكر، من المستويات الأعلى إلى الأدنى.

وعندما نصل إلى منظومة القيم الأساسية في الحضارة، والتي تربط الحضارة عبر مراحلها وأطوارها، سنجد أننا بعمد البناء الذي لا يحدث فيه إلا أقل قدر من التغير، حيث يستمر هذا البناء عبر المراحل الحضارية، ولا يحدث فيه إلا أقل قدر من محدود عبر الأطوار الحضارية، والتي تمثل مساحات زمنية كبيرة في حياة كل أمة أو شعب. وبهذا تصبح منظومة القيم، بمثابة المسلمات الأساسية في الحضارة، والتي يقوم عليها البناء الحضاري، وهي وإن كانت تتفاعل مع تجربة الحياة، والتاريخ، إلا أنها تمثل إطارا متجاوزا للزمن، وعابرا له. والحقيقة أننا يمكن أن نتصور منظومة القيم في جوهرها، عندما نشاها التاريخ الحضاري لحضارة ما، فسنجد أن حضارة الوسط، من الحضارات تميزت عبر كل تاريخها، بأنها حضارة الدين، مثل حضارة الوسط، أي الحضارة العربية الإسلامية. وهكذا كان الدين قيمة أساسية في منظومة القيم المميزة لحضارة الوسط، في كل مراحلها وأطوارها، وفي كل مساحاتها المكانية في معطها الجغرافي. وهكذا سادت هذه القيمة في كل المكان، عبر كل الزمان.

فالمسلمة الأساسية، والفرض الأعلى المهيمن، هو القيمة التي تسود في المكان وعبر الزمان. ومن هذا التصور، يمكن أن نحدد المكونات الحضارية والثقافية، من حيث درجة أهميتها ومركزيتها في الحضارة، ومن حيث موقعها وموضعها في البناء الحضاري، فلكل مكون درجة من السيادة والانتشار والاستمرار، على مقياس المكان والزمان. فبعض المكونات الحضارية أو الثقافية، تنتشر في جزء من المحيط المكاني للحضارة، وبعضها ينتشر في كل المحيط المكاني، وكذلك سنجد أن بعض المكونات الحضارية والثقافية تنتشر عبر كل الزمن التاريخي للحضارة، ويعضها

والقيمة الأساسية في الحضارة هي التي تسود في كل المكان والزمان، والقيمة الفرحية أو الطرفية، هي التي تسود في بعض المكان والزمان. والقيمة المرحلية، الفرعية أو الطرفية، يسود في الزمان في جزء من المكان في زمن محدد، والقيمة الثقافية الفرعية، تسود في الزمان في جزء من المكان. فالقيمة التي تميز فترة زمنية معينة، هي تلك القيمة التي ترتبط بالمرحلة الحضارية، ولا تميز الحضارة في كل تاريخها، وبالتالي لا تميز المراحل الحضارية السمب المنتمي للحضارة، هي قيمة فرعية تميز جزءا من الأمة أو الشعب المنتمي للحضارة، هي قيمة فرعية تميز جرءا من الأمة أو الشعب المنتمي

مميزة لكل من يتنمي للحضارة. وكأننا بصدد الأفكار الحضارية بالمعنى الشامل للكلمة، وفيها نجد الفكرة المجردة التي تسود على المكان والزمان، فتمثل الحضارة وتحدد جوهرها، وفيها أيضا الفكرة المجردة التي تميز زمنا من الأزمان، وتلك التي تميز مكانا من المكان الحضاري الكامل.

والفكرة المجردة العابرة للزمان والشاملة للمكان، هي القيمة الجوهرية في منظومة القيم المميزة للحضارة، وبالتالي هي أساس مهم يسمي ويعرف الحضارة، أما الفكرة التي تميز المكان أو جماعة من الجماعات، فهي مكون ثقافي يميز الثقافات المرصية السائدة في الحضارة، والتي تصنف التكوينات البشرية الأساسية في المخصارة، والتي تصنف التكوينات البشرية الأساسية في الحضارة، والتي يتطور عبر المراحل الحضارية، وبهذا المعنى، نعرف الأطوار الحضارية، بأنها اللاتي يتطور عبر المراحل الحضارية، والتي محيطه المكاني عبر فترات زمنية. فكل طور حضاري، يختلف عن الطور الأخر، والتالي له، من خلال حدوث تغير في جزء من الفكرة المجردة المائدة في الحضارة، وحيث إن الفكرة المجردة هي منظومة القيم من الفكرة المجردة هي منظومة القيم عن الأساسية، فإن حدوث تغير في هذه المنظومة، يتبعه الانتقال من طور حضاري لأخر، وهو تغير جزئي، يبقي على منظومة القيم، ويثيرا داخل هذه المنظومة، وليس تغيرا في المنظومة، بل يبقي على منظومة القيم، ويثيرا داخل هذه المنظومة، وليس تغيرا في المنظومة، وليس تغيرا في المنظومة.

وعبر هذه المستويات من البناء، ودرجات التغير، نعرف المنظومة الأساسية للحضارة، بوصفها القيم الأساسية، ويوصفها المسلمات العليا. ونعني بذلك، أن هذه المسلمات العليا، تمثل الخيار الحياتي الأساسي في الحضارة، ولأنها قيم عليا مجردة، فهي اختيارات صلحة لحياة البشر المنتمين لحضارة ما. ورغم تغير الحياة، إلا إن المسلمات الأساسية تظل صاحة للحياة وعثلة للاختيارات التاريخية للبشرية. ومن خلال التجارب الحياتية المنتالية، يحدث تغير محدود في المسلمات الأساسية للحضارة، عبر الأطوار الحضارة، وبهذا تمثل المسلمات والفروض الأساسية للحضارة، والمتمثلة في منظومة القيم، مجموعة من الأفكار الأساسية عن الحياة والموت عن اختيارات الناس عبر التاريخ، ومنها تتشكل رؤيتهم للعالم والحياة والموت. وتلك النظرة التي تسود في الحضارة، تمثل إطارا لا يخضع للتجربة، ولا تغيره وللك النظرة التي تسود في الحضارة، تمثل إطارا لا يخضع للتجربة، ولا تغيره التحيار إنساني، وعثل بديلا حضاريا.

إذن، هناك أفكار وقروض أساسية، وهي في الحقيقة إطار للوعي، وإطار يتجاوز الوعي. بمعنى أن الأفكار الأساسية المنظمة للرؤية الثقافية والحضارية، تكون أحيانا أفكارا ظاهرة في الوعي، أو أفكارا غير ظاهرة في الوعي، وهي في كل ألحالات الأفكار التي لا يسأل الناس عن صحتها أو صدقها، فهي في نظرهم صحيحة وصادقة بالضرورة، ولا يوجد سبب لمحاولة إثبات صحتها، فهي فكرة يؤمن بها الناس، لا لوجود دليل مادي عليها، بل لوجود قناعة داخلية بها، وإيمان وجداني وعقلي بها، وبهذا لا تعد تلك الأفكار محلا للمراسة والبحث، أو محلا للتجربة العلمية، ولا محلا للاختبار الحياتي، بل تمثل هذه الأفكار الإطار الذي تستتج منه المواقف والقضايا الحياتية، وتختبر الأفكار الأصغر على محك الفكرة

والفكرة التي نؤمن بها ولا نسأل عن صحتها أو صوابها، هي المقدس. فالمقدس مو القيمة التي تحتل مكانة في حياة الناس، مكانة تسمو على غيرها، وتسود غيرها، فهي قيمة مطلقة، وسائدة تسيطر على غيرها، وهي أيضا قيمة يؤمن بها الإنسان، ولا يسأل عن صحتها، ولا يخضعها للتجربة، وبهذا يكن أن نضع فيره، ويسود المكان، كما يسود الزمان، فهو إذن الأساس الذي يقوم عليه النظر الحضاري، ويثل حجر الزاوية في الفهم الإنساني، ويؤمس لرؤية الإنسان للحياة الحضاري، والمالم والطبيعة، وبهله القيمة المركزية التي يختارها الناس طواعية، يتمكنون من تحديد رؤيتهم في الحياة، ويبرز هنا أهمية الاختيار التاريخي التلقائي المولد للمقدس، فالمقدس يس فكرة تفرض، أو يجبر الناس عليها، ولا يجوز أن نتصور إمكانية ذلك، فالإنجان المتجاوز للزمان والمكان، والذي يستمر رغم كل التغيرات التي تحدث في الحياة، وهو الإيمان الذي عثل جوهر النضال الحضاري، لا

لهذا نتصور أن المقدس يمثل قناعة تاريخية، تكتسب قوتها من الإيمان السائد في الحضارة، والذي يستمد قوته من سيادة الإيمان في المكان والزمان والإنسان. وتلك المساحة التاريخية الهائلة التي تسود فيها القيم العليا، تشكل من المقدس قوة هائلة مركزية، تؤثر على الحضارة، بل تعرفها وتحددها، وتربط أجزاءها، بل وتربط تاريخها ومكانها وزمانها. ويدون القدس لا نتصور إمكانية قيام حضارات لها وجود في المكان أو عبر الزمان. فالمقدس هو الذي يمنح الحضارة الوجود التاريخي، وهو الذي يحقق لها البناء المتماسك، ويكسب هذا البناء القدرة على الانتشار في المكان، ثم يكسبه القدرة على الاستمرار عبر الزمان.

لذلك يكن أن نعرف الحضارة من خلال تعريف المقدس، والذي تدور حوله الحضارة، وتتشكل منظومة القيم حوله. وفي كل الحضارات بمكننا أن نكتشف المقدس، فهو القيمة التي سادت في المكان وعبر كل الزمان، وبقدر استمرارية القيمة وسيادتها، نكتشف القيم المقدسة في الحضارة. ويمكن أن نتصور أن أية محاولة لاكتشاف القدس، تصل بنا إلى اكتشاف عدد من القيم، تمثل المقدس، ومنها القيمة الأساسية ثم القيم التالية لها في المرتبة. كذلك نتصور أن أي اكتشاف للمقدس، سيصل بنا إلى القيم التي ميزت مرحلة حضارية، أو ميزت جزءا من المكان الحضاري، وهنا نكون بصدد أفكار وقيم، ولكنها ليست المقدس الحضاري السائد في كل التاريخ الحضاري. والقيم التي تسود في طور حضاري كامل، نظنها قيم مقدسة في هذا الطور الحضاري، لأنها سادت المحيط الحضاري للحضارة، لدورة حضارية كاملة بكل مراحلها. فالمقدس هو القيمة التي تسود كل التاريخ الحضاري، أو تلك التي تسود طورا كاملا من التاريخ الحضاري. والقيمة التي تسود كل التاريخ، هي المقدس الحضاري المطلق للحضارة، أما القيمة التي تسود طورا حضاريا محددا، فهي مقدس يعرف هذا الطور ويميزه عن غيره، ولكنه لا يميز الحضارة في مقارنتها بالحضارات الأخرى. فالمقدس الأساسي، يعرف الحضارة في مواجهة الحضارات الأخرى، والمقدس السائد في حقبة من التاريخ، يعرف أطوار الحضارة الواحدة في مواجهة بعضها البعض.

ونؤكد هنا، أننا نتصور أن كل الحضارات تقوم على المقدس، ولكن بعض هذه الحضارات دينية، وبعضها غير ديني، ومعنى ذلك أن المقدس الحضاري، يكون مقدسا دينيا في حضارات ومقدسا بشريا في حضارات أخرى، والتصور الأساسي في هذه النظرة، أن وجود المقدس ضرورة لقيام التصور. وبدون الفكرة المجردة في هذه النظرة، لا يمكن أن يقيم الإنسان تصورا للحياة والموت والعالم، فالفكرة المقاسة هي التي تمكن من إنشاء بناء معرفي وثقافي، فالرؤية تقوم على فروضها الأساسية،

ورؤية شمعب أو أمة، والتي تشكل حضارتهم، لا يمكن أن تقوم بدون فروض أساسية يقوم عليها بناء الحضارة، فيكتسب منها التماسك والاستمرار. وبهذا تكون الفكرة المقدسة ضرورة لتكوين الرؤية المتكاملة، ومنها تتميز الرؤية عن غيرها.

والخضارات التي لا يحتل فيها الدين مكانة مركزية، ولا يمثل المقدس التاريخي السائد، تقوم على مقدسات أخرى، هي رؤى بشرية يختارها الناس، لتمثل المقدس الذي تقوم عليه الحضارة. وفي الخضارات الوثنية مشال لذلك، فهي حضارات لا تقوم على الدين السماري، ولكنها تقوم على دين بشري، حيث إن الديانات الوثنية في التحليل الاخير، ديانات من صنع البشر. وبالمثل نتصور أن كل الحضارات التي لا تقوم على المقدس الديني، كمقدس تاريخي لها، تقوم على دين بشري أو وثني، فهي تضع لنفسها المقدس الذي تؤمن به. ومن خلال التجرية البشرية الممتدة عبر التاريخ، يكون الناس تصوراتهم العامة، فإن لم يكن الدين جعل منها حجزءا أساسيا فيها، فإن هذه التصورات تصل أيضا للحد المجرد الذي يجعل منها.

ومن الصحيح أن نقول أن الحضارات غير الدينية، تقوم على دين بشري، إن جاز التعبير. وأن الإنسان الذي لا يؤمن بالدين السماوي، أو الذي يضع للدين مكانة طرفية أو هامشية، يصنع لنفسه دينا. وهنا تؤكد على المعنى الأساسي الذي نحاول الوصول له، وهو أن الإنسان في أي تجمع بشري، لا يستطيع أن يعيش بدون دين ما، أي مقدس ما. ونقصد من ذلك أن التجمع البشري، يحدث حول مساحة الاتفاق التي لا يجوز الخروج عليها. ويدون هذه المساحة من الاتفاق، لا يكن أن يتجمع البشر في جماعات أو شعوب أو أم. ولهذا يصبح المقدس ضرورة الاجتماع، وبدونه يعود الإنسان للحياة الأولية، أي حياة ما قبل الإنسانية. ونلاحظ أن التجمع للفصائل الحيوانية، يحدث على أسس بيولوجية بحتة. فأساس التجمع الأول، يكمن في الحاجات الجسدية الأولية، والتي لا تكفي لصنع حياة بشرية بالمعنى المتكامل. وحتى يصل الإنسان لصنع التاريخ، كان عليه أن يتجمع في تكوينات عاقلة وفاعلة، ولها فعلها التاريخي. ولهذا تجمع الناس حول ما تم تكوينات عادة وفاعلة، ولها فعلها التاريخي. وهنا يظهر المقدس، فهو صول وما تم الاتفاق عليه، ليكون القواعد المرعية من الجميع. وهنا يظهر المقدس، فهو صول وما الاتفاق عليه، ليكون القواعد المرعية من الجميع. وهنا يظهر المقدس، فهو صول وما عول عليها التاريخي. وهنا يظهر المقدس، فهو صول وما الاتفاق عليه، ليكون القواعد المرعية من الجميع. وهنا يظهر المقدس، فهو صول وما عول عليها التاريخي و التهدي المتحدي المحديدة الإليه عليه عليها الماس مولورة المناس عليه المناس والمناس والمن

التجمع البشري، كما أنه أساس الحضارة وتاريخها، بل هو أساس انتظام التاريخ في مسارات بعينها .

فبدون المتفق عليه من القيمة والنظر والرؤية ، لا نتصور أن يقوم للبشر تاريخ له اتجاهاته المحددة . فالمسار التاريخي يقوم على الغائية ، أي التوجه نحو غاية محددة . وهذا التوجه ينبع من وجود غايات أساسية لدى التجمعات البشرية ، وبالتالي تقوم هذه الغايات يتحديد وتوجيه المسار التاريخي . والغاية هي الهدف الأسمى للقيمة ، وهي الهدف الأسمى للمقدس . فمن المقدس تتكون القيم العليا ، ومنها تتحدد الغايات الأساسية لكل تجمع بشري ، والتي يتجه نحوها التجمع البشري ويناضل من أجل تحقيقها .

وإذا نظرنا لدورة الخضارة، والمراحل الخضارية، سنجد أنها قصة للصعود والتراجع الخضاري، وهي بهذا قصة كفاح شعب أو أمة عبر التاريخ. وصلب هذا الكفاح، والذي يؤدي للنصرة أو الإخفاق، أنه يقوم على غايات محددة في الحياة. فكل تجمع بشري، يتحرك نحو تحقيق غط من الحياة التي يتمناها، والذي يمثل له الحياة المرضية. وهذا الدفع نحو النموذج الحياتي المرضوب، ينتظم من خلال المناات والقواعد والمعايير الأساسية الحاكمة للحياة. وكل هذه العناصر معا، تشكل صورة الحياة التي يحلم بها كل تجمع بشري، وهذا الخلم الخضاري، لا يتحقق إلا من خلال الروية المشتركة المتفق عليها. لهذا فالمقدس هو المحدد الأول لروية الناس للحياة، بوصف أن هذه الروية تشرح التوجه الأساسي للإدراك والنظر والنشاسي للإدراك والنظر.

بهذا تتشكل المراحل والأطوار الحضارية، بل يتشكل التاريخ الحضاري حول المقدس، لدرجة أنه يبدو تاريخا للمقدس، فهو تاريخ الكفاح الذي يحقق المقدس فهو تاريخ الكفاح الذي يحقق المقدس في الحياة، فنصل للتحقق الحضاري المتزامن مع الصعود الحضاري، وهو تاريخ لانهيار الحضارة، وخروج المقدس عن السيادة في الحياة ونظامها، وتراجع مركزيته الواقعية والنظامية، ومع التراجع الحضاري، يكتشف الناس تراجعهم، ليس فقط بالمقارنة بالاتحرين، بل بمقارنة الحياة التي يعيشونها بالحياة التي يتصورونها، أي بالمقارنة التي تحقق المقدس، يناضل الناس من أجل الصعود الحضاري مرة أخرى. فالتقدم بهذا المعنى، هو يناضل الناس من أجل الصعود الحضاري مرة أخرى. فالتقدم بهذا المعنى، هو

تحقيق الحياة التي يحلم بها كل تجمع بشري، وهي الحياة التي تحقق له الأفضل الذي يختاره، وهو الغايات والقيم التي يسعى إلى تحقيقها.

لكل هذا نتصور أهمية المقدس في حياة البشر، بل أهمية أن يكون للناس دين، أو معتقد يؤمنون به إيمانا يتجاوز الشك والتجربة. ومن هنا يبحث الإنسان بطبيعته عن الدين والقيم، حتى يحقق الحياة والتجمع، ومن خلال البحث الإنساني عبر التاريخ البشري عن المقدس، يتشكل النضال الحياتي المستمر للبحث عن الأفضل في الحياة. وهنا تختلف التجمعات البشرية في الحقيقة التي وصلت لها، وفي المقدس الذي أمنت به. ولهذا نتصور أن الحديث عن الدين بوصفه مرحلة من تاريخ المؤسرية، حديث يتناقض مع التاريخ البشري والتاريخ الحضاري، كما أن تصوير الحياة المعامرة به يوحي بأنها تمثل حياة لا تحكمها الخياة الماصرة بوصفها حياة العلم والتجربة، مما يوحي بأنها تمثل حياة لا تحكمها التاريخي والحضاري، أن نبحث عن المقدس في كل الحضارات، ونعرف المقدس في الحضارات الأخرى، فالانتصور أن الحضارة الغربية الماصرة، كان يكن لها أن تقوم بدون مقدس تشكل حوله الحضارة، بل أن النظر لتاريخ الحضارة الغربية عبد كل تاريخها يمكن أن المقدس الأساسي الذي ساد في المكان وعبر الزمان، والذي يمثل المقطة يكش للنا المقدس الأساسي الذي ساد في المكان وعبر الزمان، والذي يمثل المقطة المرادية المغربية الميادة.

ويهذا نتصور أن الفهم الحضاري يبدأ من فهم المقدس وتحديده ، عما يمكننا من معرفة الحضارة أساسا. ونظن أن الرؤى التي تقوم على افتراض وجود اختلافات جوهرية في تاريخ الحضارة ، عا يؤدي إلى الرؤى القائلة بالانقطاع الحضاري ، هذه كلما تتج من غياب التركيز واكتشاف المقلس الرابط للحضارة ، وكلما كانت رؤيتنا للحضارة في ثوبها الملادي ، ومن خلال إنجازاتها المادية ، والظاهرة ، كلما غاب عنا المعنى المضادة في من المائلة الأساسية ، والأهداف المركزية ، وبالتالي تغيب عنا القيم المركزية ، وبالتالي تغيب عنا القيم المركزية ، وبالتالي تغيب الوقت الراهن ، أن تصور دور المقدس في الحضارة يتراجع كثيرا ، من خلال رؤى علمية للحضارة تنظر للحضارة بوصفها نجرية معاصرة ، لا تقوم على قيم عمدة عبر الزمان وفي المكان . وهذا الاتجاه نحو تقليل دور المقدسات والمسلمات ، ينتج من

سيادة الحضارة الغربية وهي حضارة غير دينية، أي أنها تقوم على مقدسات غير دينية. ولهذا تركز الحضاري، أكثر من دينية. ولهذا تركز الحضارة الغربية المعاصرة على منتجها الحضاري، أكثر من تركيزها على المقدس، بل يصل الأمر لاعتبار أن الحضارة الغربية لا تقوم على مقدس، بل على حرية العقل الإنساني. ولكن ألا يكن أن نعتبر أن حرية العقل الإنساني في حد ذاتها مقدس الحضارة الغربية أي دينها؟

لهذا نتصور أن التركيز على المقدس في الفهم والتصور الجاري والعام، يزيد في الحضارات الدينية على الحضارات غير الدينية. ففي الحضارة التي تقوم على الدين، نجد أن الخطاب الجاري بين الناس يوكز على المقدمات، ولكن في الحضارات التي لا تقوم على الدين، لا يركز الخطاب الجاري بين الناس على مقدسات هذه الحيضارة. ويكن أن نفهم ذلك من خيلال الفرق بين المقدس الإلهي والمقدس البشرى. فالمقدس الإلهي عثل إعانا عاما ومعلنا، وله مصداقيته كمقدس وكمطلق في حياة الناس. أما المقدس البشري، فيكون عادة قيمة مطلقة ضمنية، لا تقدم بوصفها المقدس الحضاري، بل تقدم من خلال قيمها الفرعية في الواقع العملي. فنجد في الحضارة الغربية الحديث عن الديمقراطية بوصفها قيمة، وهي مقدسة في الخطاب الغربي، ولكن الخطاب الغربي لا يتناول قيمة العقل البشري المطلق، أو قيمة المنفعة كمطلق، بنفس الدرجة من المباشرة. وخلاصة هذا الأمر، أن الدين في الحضارة التي تقوم على التدين، يمثل المقدس المعلن، والمعروف تحديدا، أما في الحضارات التي تقوم على مقدس بشرى، فإن هذا المقدس والذي عثل الدين البشري، إن جاز التعبير، لا يعلن بوصفه إطارا عاما محدداً له صياغته الظاهرة، بل يظل ضمنيا، ويظهر في القيم الحاكمة لكل مجال من مجالات الحياة، أي يظهر في التطبيق الحياتي والنظامي.

المقدس الديني:

وحسب التصور السابق، فإن كل الحضارات تقوم على المقدس، الذي يعرفها، ويمثل جوهرها، والنقطة المركزية التي تتشكل حولها الحضارة، كما يتشكل حولها التجمع الإنساني. ولكن المقدس التمثل في الدين، يختلف عن المقدس البشري، في عدد من الأوجه المهمة، التي تؤثر على الحضارة، وتفرق بين الحضارات. ومن الفروق المهمة المديزة للحضارات الثلاث الكبرى، أن دور الدين فيها يختلف. فالحضارة الغربية لا يشكل الدين فيها مكونا أساسيا، ولا يعد المقدس الممسك بالحضارة افرية كل تاريخها، وعبر زمانها وفي مكانها. والأمر نفسه بالنسبة للحضارة الشرقية الأسبوية، التي تقوم على رؤى بشرية، أو أديان وثبية. ونعتقد أن الفرق بين الدين الوثني، أو العقائد البشرية، ويين الفكرة المقدسة البشرية، ليس فرقا جسوهريا، ولكنه فرق في الإطار المشكل للرؤية البشرية، التي تمثل المقدلس على رؤية بشرية، أي رؤية من صنع البشر، وهي فلسفة وفكر في الحضارة الغربية مع الحضارة الشرقية، في أن كلاهما يقوم على رؤية بشرية، أي رؤية من صنع البشر، وهي فلسفة وفكر في الحضارة الغربية، وهي دين وثني في الحضارة الشرقية، ولكن الاختلاف المهم، يظهر في مقارنة وهي دين وثني في الحضارة الشرقية، ولكن الاختلاف المهم، يظهر في مقارنة

وحضارة الوسط تمثل التاريخ الخضاري للدين، حيث كانت مهدا للأديان السماوية، ومكان تحققها وسيادتها عبر التاريخ. وحتى في الفترة السابقة على نزول الأديان السماوية، وفي العصر الفرعوني مثلا، نجد بحث إنسان حضارة الوسط عن الدين، وبحثه عن الخالق، حتى أصبحت منطقة الوسط الخضارية، عمثلة للحضارة التي قامت على البحث عن الخالق، والتي شهدت نزول الأديان السماوية. وبهلا تمثل الدين في حضارة الوسط، تميزها عن حضارة الوسط في الدين. ومن هذا التميز، تكتسب حضارة الوسط، تميزها عن حضارات العالم الأخرى، حيث تعد التحقق التاريخي والحضاري لدور الدين في الحياة الإنسانية.

ومع هذا التميزين الحضارات في الموقف من الدين، تظهر الفروق الأساسية بين الحضارة التي تقوم على الدين، والحضارة التي تقوم على المقدس البشري، ومن هذه الفروق نعرف الفرق بين المقدس الديني والمقدس البشري، ورغم أن كلاهما مقدس في الحفضارة، وبالتالي يكون له الدور المحوري في تشكل الحضارة والناس حوله، إلا أن المقدس الديني له طبيعته الخاصة التي تختلف عن المقدس البشري، والاختلاف الأول الذي يلفت الانتباه، أن المقدس الديني مطلق، ويستمد هذه الصفة من الما الخالق، أما المقدس البشري فليس مطلقا في ذاته أو بطبيعته، ولكنه يكتسب مكانة مطلقة من خلال الإيمان به من الناس، رغم أنه ليس مطلقا في ذاته.

بهذا غيز بين المقدس المطلق في ذاته، والمقدس المطلق بالكانة التي يحتلها بين الناس. وهذا الاختلاف يظهر في أن المقدس الديني له كتابه السماوي المنزل، والمستمر، والأبدي. فالمقدس الديني، يعبر عنه نص مطلق، له معناه المطلق والمستمر عبر التاريخ. ولكن المقدس البشري، يتمثل في قيمة مطلقة عبر التاريخ الحضاري، ولكنها لا تتمثل في نص مطلق، وبالتالي يمكن إعادة إنتاجها في نصوص مختلفة عبر الزمن. فالمقدس الديني له نصه المطلق، وبهذا يكون قيمة مطلقة، لها مدلول مطلق، ولها شروط مطلقة، أي أن لها كيانا متكاملا ونصا متماسكا، وعابر للزمان والمكان. أما المقدس البشري، فله قيمة مطلقة، بدون نص مطلق، وبذلك تعرف القيمة في نصوص مختلفة عبر الزمن.

والفرق بين القيمة التي لها نص مطلق، وتلك التي ليس لها نص مطلق، فرق كبير ومؤثر على الحضارة، وخاصة أن القيم الأساسية أو المطلقة تمثل منظومة القيم الحاكمة للحضارة. وبهذا يكون الفرق بين الحضارة التي تقوم على المقدس البشري، أن الأولى تتميز بالقيم المطلقة المحددة المعنى وتلك التي تقوم على المقدس البشري، أن الأولى تتميز بالقيم المطلقة المحددة المعنى والمدلالة، ولكن الثانية لها قيم أساسية، ولكنها في الحقيقة ليست مطلقة. فالمعنى الأول للمطلق، أنه متجاوز النسبية البشرية والحياتية والتاريخية، ولذلك يمكن أن نعرف القيم في النموذج الحضاري القائم على المقدس البشري، بأنه قيم أساسية ولكنها ليست مطلقة، فحتى مع استمرار هذه القيم عبر التاريخ الحضاري، إلا أن النص الشارح لها والمحدد لمعناها ودلالتها، ليس نصا مستمرا وعابر للزمان والمكان، وبالتالي فالقيمة من حيث هي تكوين وبناء معرفي وثقافي وفكري، المي المقيم الدينية، فهي قيم مستمرة بنفس المعنى والدلالة، من خلال النص المكتوب، ولهذا الدينية، فهي قيم مستمرة بناس المامئي الشامل للكلمة.

والحقيقة أن كل تصور حضاري يتم التعبير عنه في تصورات ثقافية ويناهات معرفية ثقافية منزلم ومن هذا الاختلاف تتشكل الفروق بين المراحل والأطوار الحضارية، كما تتشكل الفروق بين الجماعات والمجموعات داخل المرحلة الحضارية الواحدة. بهذا لا نتصور أن القيم العليا في أي حضارة لها نفس المعنى واللالالة عبر كل التاريخ، وحتى في القيم الدينية، سنجد أن الفكر الديني والفقه

الديني يتغير عبر الزمن. ولذلك ننظر للبناء المعرفي والثقافي، كما ننظر للثقافة عموما، بوصفها الترجمة الراهنة للبناء الحضاري ولنظومة القيم الحضارية في كل زمن أو مكان محدد. فمنظومة القيم الأساسية في الحضارة، تترجم بصور مختلفة ومتعددة، ومن تعددها يتشكل التعدد الداخلي للحضارة، كما يتشكل التطور عبر الزمن.

ومع هذا يمكن أن نلمح الفرق بين ترجمة القيم ذات الأساس البشري، وترجمة القيم ذات الأساس الإلهي، فالقيم البشرية، من حيث إنها قيم بلا نص مطلق، القيم ذات الأساس الإلهي، فالقيم البشرية، من حيث إنها قيم بلا نص مطلق، تترجم إلى رؤية ثقافية في مساحة من التنوع والتغير، تسمع بأن تأتي القيمة في أمكال متعددة، تؤكد أنها قيمة أساسية ولكنها ليست قيمة مطلقة بالمعني الحرفي. أما القيم الدينية السماوية، فهي أيضا تترجم إلى إطار ثقافي متغير عبر الزمان والمكان، والذي يتمثل في الفقه الديني، ولكن مساحة التنوع والتغير في هذه الترجمات المكانية والزمانية، تختلف اختلافا واضحا عن تلك المساحة الممكنة والمتحقة في القيم البشرية.

لهذا نرى أن الفرق الأول بين الخضارات الدينية وغير الدينية، أن الحضارة الدينية تميز بالاستمرار والاستقرار النسبي عن غيرها من الحضارات. فهي حضارة لها قدر أكبر من التواصل عبر الزمن، كما أن لها قدرا أكبر من الترابط عبر المكان. وبهذا المعنى، تصبع الحضارة الدينية مستمرة بقدر أكبر من التواصل في التاريخ الحضاري، كما أنها تتحقق بقدر أكبر من السيادة في محيطها الحضاري، ويؤدي هذا إلى العديد من التتاتع المهمة في التاريخ الحضاري، كذلك في الفهم المقارن للحضارات. ففي حضارة الوسط، نشهد تأثيرات الفرق بين الحضارة الدينية وغيرها من الدينية، عما يشرح العديد من الخصائص المديزة لحضارة الوسط عن غيرها من الحيارات الشرية.

وأول ما يميز حضارة الوسط، أن الفروق بين النماذج الحضارية التي تنتمي للمشترك الحضاري الإسلامي، فوارق محدودة، إذا ما قورنت بالتباين داخل المشتركات الحضارية الأخرى. ولهذا تتميز الحضارة الإسلامية، بقدر كبير من التجانس اللاخلي، يجعل المحيط المكاني للحضارة على درجة كبيرة من الترابط. ومن نتائج ذلك، أن نجد أن البلاد المنتمية للحضارة الإسلامية، لا تختلف فيما بينها

اختلافات كبيرة، مثل تلك الاختلافات التي نجلها بين البلاد المنتمية للحضارة الإسلامية، لا يعبر عن الغربية. كذلك فإن تعدد النماذج الحضارية داخل الحضارة الإسلامية، لا يعبر عن نفسه في قدر من التباين مثلما يحدث في الحضارات الأخرى، ونستطيع أن نفهم هذا التجانس اللناخلي المرتفع، من خدلال الظواهر والشواهد التي تؤكد على الشعور القوي لدى أبناء الحضارة الإسلامية، بأنهم أمة واحدة وذات مصير واحد. فالتجانس الداخلي المرتفع يؤدي إلى شعور قوي بالوحدة الحضارية، يكشف عن نفسه في الرغبة الجارفة نحو التوحد. ولذلك أيضا تتكرر الدعوات والأماني والأحلام، التي تصبو نحو الوحدة العربية الإسلامية، أو الوحدة الإسلامية، والتي كثيرا ما تصل لحد تصور الوحدة الكاملة. ويأتي هذا تأكيدا للشعور بأخوة الدين، وأخوة الحضارة، حيث يرى الإنسان أنه جزء من أمة واحدة، ويتمنى أن يتحقق لهذا الأمداء، أو النضال من أجل المستقيل.

ومن الجانب الآخر، سنجد أن التجانس الحضاري، الناتج من القيم الدينية ذات النص المطلق، يؤدي إلى وجود قدر من التجانس بين المراحل الحضارية والأطوار الحضارة ، أكبر من ذلك القدر المتاح والمتحقق في الحضارات الأخرى . ولهذا تتميز الحضارة الإسلامية بالاستمرارية عبر الزمن، وكأنها حضارة تقاوم الزمن، ولكنها تقاوم التحلل أو التبدل عبر الزمن، ولا تقاوم التكيف مع الزمن. ومعنى ذلك أن الحضارة الإسلامية ، عبر تاريخها الطويل تمثل حضارة تحتفظ بكيانها عبر كل المراحل التاريخية أكثر من غيرها، ويأتي التحول عبر الزمن في الفروع لا في المراحل والأطوار الحضارية تؤثر بلا شك على المراحل والأطوار الحضارية، لتجعل كل فترات التاريخ الحضاري لحضارة الوسط ذات أساس واحد مستمر ومنظور.

ويؤدي هذا لعدد من النتائج المهمة الأخرى، فالشعور بالهوية والتميز عن الآخر، يعد شعورا قويا وطاغيا في حضارة الوسط، حيث تتمثل هويتها تمثلا حضاريا مقدسا ومطلقا، لأن هوية الناس تأتي من حضارتهم، كما تأتي من دينهم، والثبات المطلق للدين، من حيث هو نص مطلق، تؤدي إلى نوع من الهوية المطلقة، التي لا تتغير، كما أنها لا تتأكل بفعل الزمن أو التراجع الحضاري. ولهذا تصبح

حضارة الوسط، من أكثر الحضارات حساسية للهيمنة الحضارية التي تأتي من أي حضارة أخرى متقدمة. كما تصبح هذه الحضارة، من أكثر الحضارات حساسية لأي مكون حضاري خريب، خاصة المكونات التي ترتبط بالقيم. فمن خلال التكوين مكون حضاري خريب، خاصة المكونات التي ترتبط بالقيم. فمن خلال التكوين الديني المطلق، تشكل القيم والأخلاق في صورة محددة ومطلقة، لها نصها الديني عثل تهديدا لها، وتتجمع قوى الأمة في مواجهة أي قيمة وافلة بشرامة تكتسب قوتها من قوة القيم الدينية المطلقة. ولهذا نجد أن الدفاع عن الهوية، واللفاع عن الدين، في حضارة الوسط يكون أكثر شراصة وقوة من الدفاع عن الحياة نفسها. فالهوية المستمدة من الدين، تمثل الوجود والحياة، ويدونها تنهي الحياة، ويصبح أي خطر تتعرض له المقدسات الدينية، مثل الخطر الذي تتعرض له الحياة نفسها. الحيادة نفسها. الحيادة و المهامية ، تكون الحياة بالدين ومنه، ولا تستقيم الحياة إذا تهددت القيم الدينة.

وإذا عدنا للتاريخ الحضاري، سنجد أن المراحل الحضارية تختلف فيما بينها في البناء الثقافي المعرفي، أما الأطوار الحضارية فتختلف في منظومة القيم، اختلافا يحافظ على المنظومة نفسها، أي أنه اختلاف داخلي. وهنا يمكن أن نتصور أن يحافظ على المنظومة نفسها، أي أنه اختلاف داخلي. وهنا يمكن أن نتصور أن والزمان. وأول الفروق المهمة، أننا نتصور أن الفروق بين الأطوار الحضارية الكبرى في حضارة الوسط، لا تكون فروقا في منظومة القيم، ولكنها تكون غالبا فروقا في البناء الثقافي المعرفي، مثل الفروق بين المراحل الحضارية. ومعنى هذا أن التاريخ الحضارة الوسط، عدا أن التاريخ أخضارة الوسط. حيث تتميز حضارات الشرق والغرب، بدرجة من التغير النوي في منظومة القيم الأطوار الحضارية، من طور حضاري الآخو، أما حضارة الوسط فلا تشهد هذا التفير في منظومة القيم الأمسية عبر الأطوار الحضارية. ويؤدي هذا إلى وجود تشابه في درجة ونوعية التغير، في حضارة الوسط، بين المواحل الحضارية، والتغير الحادث بين المواحل الحضارية، والتغير الحادث بين الأطوار الحضارية. حضارة الغير والشرق، فإن التغير الحادث بين الأطوار الحضارية. والتغير الحادث بين الأطوار الحضارية. ومن هذا يمكن ونوع عدوت تغييرات منظورة حدوث تغييرات منظورة الخدوث بين الأطوار الحضارية. ومن هذا يمكن أن نتوقع حدوث تغييرات منظورة الخدوث بين الأطوار الحضارية. ومن هذا يمكن أن نتوقع حدوث تغييرات منظورة الخدوث بين الأطوار الحضارية. ومن هذا يمكن أن نتوقع حدوث تغييرات منظورة

ولها دلالتها الحضارية بين الأطوار الحضارية، في الشرق والغرب، بما ينعكس في نوع من التباين المؤثر في القيم الحاكمة لهذه الحضارات.

وهنا علينا أن نحدد معنى التغير عبر المراحل والأطوار الحضارية، حيث نعرف الأطوار الحضارية، بأنها تمثل تغيرا عن بعضها البعض، ليس بحجم الفروق بين الحضارات، بل أقل منها نوعيا بغرق دال، ولكنها تمثل الغرق الأكبر داخل التاريخ الحضاري للحضارة الواحدة، فإذا كانت الأطوار تمثل أكبر تباين داخل الحضارة الواحدة، فإن المراحل تمثل الدرجة التالية لها من حيث التباين داخل الحضارة الواحدة أيضا. ولأن التباين اللاخلي يتوقف على المقدس الحضاري ودور الدين، لللك نتصور أن التباين داخل الحضارة الوسط وجبر زمانها ومكانها، أقل من التباين داخل التاريخ داخل حضارة الغرب والشرق، وعبر زمانهم وفي مكانهم. فالتباين داخل التاريخ الحضاري، يختلف بين الحضارات الدينية عن غير الدينية، مما يجعلنا نتصور الأطوار والمراحل الحضارية في ضوء هذا الاختلاف في التباين الداخلي، حتى تسمي الفترات في الحضارات المختلفة، بشكل يتناسب مع درجة التباين التي تشير للهاكل فترة.

- ونتصور أن الفروق بين الأطوار الحضارية في حضارة الوسط، تتماثل مع الفروق بين المراحل الحضارية في حضارتي الغرب والشرق.
- من هذا يمكن أن نتصور أن حضارة الشرق، وحضارة الضرب، لهما أطوار حضارية منباينة ومختلفة بقدر ملحوظ، يؤدي لقدر من التغير في منظومة القيم الحضارية، وهو الأمر الذي ليس له نظير في حضارة الوسط. ويهذا تكون حضارة الوسط مقسمة إلى مراحل، ولها دورة حضارية متجانسة، وتنتقل من دورة لأخرى، عبر الزمن، المتحرك للأمام دائما، ولكن دون أن يكون ذلك خروجا من طور حضاري ودخولا في طور آخر.
- نتصور أن الفترات الوحيدة التي يمكن أن نتكلم فيها عن أطوار حضارية في
 حضارة الوسط، هي تلك الفترات التي شهدت التحول من دين لآخر، مثل
 التحول من الديانات الفرعونية إلى المسيحية، ثم التحول الغالب من المسيحية

للإسلام في منطقة حضارة الوسط. وبهذا يكون لحضارة الوسط ثلاثة أطوار حضارية أساسية، هي طور ما قبل الدين السماوي، والطور الحضاري المسيحي، والطور الحضاري الإسلامي. ويصبح التاريخ الحضاري لحضارة الوسط، تاريخا للتطور في البناء الثقافي، دون أن يصاحب ذلك تغيرا في منظومة القيم الحاكمة للحضارة. وبهذا يكون التباين عبر التاريخ الحضاري لحضارة الوسط، عائلا في الدرجة والنوع للتباين الحادث في الحضارات الأخرى، داخل الطور الحضاري الواحد، أما التباين الحادث في هذه الحضارات بين الأطوار الحضارية فليس له مقابل تاريخي في حضارة الوسط.

• من هذا يمكن أن نتصور أن التباين داخل المحيط الحضاري لحضارة الوسط يقل عن التباين في المحيط الحضاري للحضارات الأخرى. ومنه نتوقع أن يختلف التباين في المدرجة والنوع. ويهذا نتصور أن الفروق بين النماذج الحضارية داخل الحضارة الواحدة، في حضارات الغرب والشرق، تنتج من فروق محدودة في منظومة القيم الحاكمة، أما الفروق بين النماذج الحضارية في حضارة الوسط، فلا تنتج عن فروق في منظومة القيم الحاكمة للحضارة، بل تنتج من فروق في البناء الثقافي المعرفي.

ونجمل هذه التصورات في القول بأن الخضارة الدينية مثل حضارة الوسط، تنميز بمنظومة قيم حاكمة للحضارة، لا تمثل مساحة للتباين عبر المكان أو عبر الزمان. ومن هذه المنظومة المستمرة والمتماسكة، تكتسب الحضارة درجة عالية من التجانس والتوحد، الذي يؤدي إلى الترابط المكاني والتواصل الزمني، وعلى الجانب الآخر نتوقع أن التاريخ الحضاري للحضارات في الشرق والغرب، يحفل بقدر أكبر من التباين عبر الزمان وفي المكان، عما يقلل من التواصل الزمني، والترابط المكاني، ويهذا يمكن أن نعرف الشعوب المتنمية إلى الحضارة الغربية أو الحضارة الشرقية، بأنها شعوب تنتمي إلى حضارة واحدة، ولكن يصعب أن نعتبرها شعبا واحدا.

وفي حضارة الوسط، ونظرا للتجانس عبر المكان والزمان، نجد حضارة واحدة، تتتمي لها أمة واحدة، فالمشترك المكاني، جمع الناس في سياق بناء اجتماعي واحد، ومن تجانس الحضارة، تحولت البنية الاجتماعية إلى بناء جامع للناس، 114 فأصبحت وحدة الحضارة تترجم إلى وحدة اجتماعية مناظرة لها ومكملة لها. ويتحقق التكامل والتوحد في حضارة الوسط، بسبب القيمة المطلقة ومنها، وبهذا يكون الدين، هو العامل الذي جعل من حضارة الوسط، حضارة واحدة لأمة واحدة. أما الحضارات الأخرى فهي حضارات تشمي لها شعوب متعددة. ونتوقع أن تمثل هذه الشعوب نماذج حضارية تتمي لمشترك حضاري واحد، ولكن يكون بينها اختلاف لا نجد له نظيرا في حضارة الوسط. ومن الفروق بين الشعوب داخل الحضارة الواحدة، في الشرق والغرب، نكون بصدد بنية اجتماعية مميزة لكل شعب، وإطار معيشي جامع خاص بكل شعب من الشعوب المنتمية للحضارة الواحدة.

ومن الجانب الآخر، يمكن أن نتصور الفرق بين مراحل التراجع الحضاري والتفكك، بن الحضارات غير الدينية وتلك الدينية. حيث نتصور أن الحضارات غير الدينية تعانى في حالة تفككها من قدر كبير من التراجع الحضاري الذي يصيب البناء الأساسي للقيم، وبهذا تكون فترات التراجع في الشرق والغرب متميزة بقدر كبير من عدم تحقق القيم الحضارية في الحياة، عما يؤدي إلى نوع من التفكك والصراعات التي يمكن أن تصل إلى مدى واسع، وتعد نوعا من الحرب الأهلية داخل الحضارة الواحدة. أما في حضارة الوسط فنتصور أن فترات التراجع الحضاري تتواكب مع عدم تحقق القيم الحضارية والدينية في النظام العام للحياة، ولكن هذه القيم تظل متحققة في الحياة الاجتماعية وبين الناس أنفسهم. ومن خلال التمسك الشديد بالقيم، ومن خلال استمرار الإيمان الديني كركيزة للحضارة الإسلامية، تبقى القيم في داخل الناس في كل الفترات الحضارية، حتى في فترات التراجع الحضاري، لهذا لا تختفي القيم من التحقق على أرض الواقع، ولكن الأزمة الحقيقية التي تعانى منها القيم في حالة التراجع الحضاري تتمثل في عدم التحقق الرسمي لها، إن صح التعبير. وفي المقابل نتصور أن حالة التراجع الحضاري في الشرق والغرب، تتمثل في حالة من عدم التحقق للقيم الأساسية في الحضارة، سواء على مستوى الناس، أو على مستوى النظام الرسمي، فتكون القيم غير متحققة لا رسميا ولا عرفيا، إن جاز القول.

ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد في الفرق بين الحضارات الدينية وغير الدينية ،

حيث إن تميز الحضارة الدينية مثل حضارة الوسط بهذا القدر الواضح من التماسك والثبات والاستمرار النسبي، يجعلنا نتوقع مباشرة، أن هذا الوضع سيؤدي إلى صعوبة الخروج من حالة التراجع الحضاري والدخول في حالة الصعود الحضاري. فدرجة مقاومة التفكك والتراجع الحضاري الدنجول في حالة الصعود الحضاري، الحضاري، تعني أن مناك قدرا من القوة والترابط الداخلي التي يمكن أن تعوق التغير، ولا يحدث إلا به، لذلك نتصور أن التغير حلوث التغير المطلوب للنهوض في حضارة الوسط، يواجه صعوبة ناشئة من القوة والثبات النسبي للمنظومة الحضارية. فالتغيير والتجديد في حضارة مثل حضارة الوسط، يواجه ببناء حضاري يصعب تغيره، بنفس قدر صعوبة انهياره. أما في حضارات الشرق والغرب، فإن نسبية القيم، والتي تجعل التراجع الحضارة مثل حضارة على تحقق الحضارة جملة، هي نفسها التي تجعل التغيير الحضاري الذي يؤدي إلى الصعود الحضارة عربية بدرجة أكبر من الحالة التي عليها حضارة الوسط. وكأن حضارة الوسط هي الحضارة الأقل عرضة للتغيير، بما في ذلك الأثر الإيجابي والسلبي.

وهنا يمكن أن نلاحظ انحتلاف الحضارات في القابلية للتغير، وهذا الاختلاف يودي إلى اختلاف درجة الصعود والتراجع الحضاري، كما يؤدي إلى اختلاف الفابلية الشرة الزمنية اللازمة لحدوث الصعود أو التراجع الحضاري. واختلاف القابلية للتغير، لا يعني أن هناك حضارة قابلة للتغير، وأخرى لا تقبل التغير، ولكن يعني المتخلاف الزمن اللازم للتغير من جانب، واختلاف المدى والمستوى الذي يحدث فيه التغير . فحضارة الوسط تشهد تغيرا مثل كل الحضارات، ولكنه ليس في منظومة القيم الحاكمة للحضارة، وهذا اختلاف في المستوى الذي يحدث فيه التغير، داخل البناء الحضاري، وعليه يكون التغير في حضارة الوسط، في المستوى الأوسط والأدنى من الحضارة، أما التغير الذي يحدث في حضارات الشرق والغرب، فيبدأ من المستوى الأعلى، ثم المستريات الأدنى منه . والفرق الثاني يحدث في زمن التغير من التدريجي إلى التدريجي إلى التدريجي، عن حضارات الشرق والغرب . وكذلك يؤدي التغير التدريجي إلى اختلاف حدة الصعود والتراجع الحضاري. حيث تدميز حضارة الوسط بمنحنى المعود والهبوط، أقل حدة من المنحنى المعز لحضارات الشرق والغرب .

ولهذا نتصور اختلاف الدورة الحضارية لحضارة الوسط، عن غيرها من الحضارات. فالمار إلى المنحني الأقل حدة، يؤدي إلى دورة حضارية تمتذ فيها المراحل إلى فترات زمنية طويلة، وتحقق التغير تدريجيا، ولا تبتعد فيها لحظة التراجع عن لحظة الصعود ابتعادا مفارقا، مثل الحضارات الأخرى. ومن هذا يمكن أن نتصور أن الصعود والتراجع الحضاري، في حضارة الوسط، والذي يقاس على الأبعاد الحضارية، وليس على الأبعاد المادية للقوة والوفرة وغيرها، يؤكد أن درجة التحقق الحضاري لحضارة الوسط، والتي تمثل المعيار الأهم للصعود والتراجع الحضاري، تشهد تغيرا في نطاق محدود بالقياس للحضارات الأخرى. ويعني هذا أن حضارة الوسط في تراجعها تتحقق على أرض الواقع، أكثر من الحضارات الأخرى في تراجعها أيضا. لذلك يكون تحقق حضارة الوسط على أرض الواقع في صعودها الحضاري، لا يمثل اختلافا جلريا عن حالة التراجع، مثلما يحدث في الحضارات الأخرى. ولكن عقارنة الحضارات في حالة الصعود، نرى أن حضارة الوسط تصل لمدي من تحقق القيم الحمضارية في حالة الصحود، لا تصل له الحضارات الأخرى. ونلخص هذا، بأن تحقق منظومة القيم الحاكمة في حضارة الوسط، يصل لمدي أفضل من الحضارات الأخرى، في حالة التراجع والصعود الحضاري.

ويمكن أن نتصور نتاج ذلك، في تميز الدورة الخضارية لخضارة الوسط، بالفترة الزمنية الطويلة نسبيا عن الحضارات الأخرى. ومن التاريخ نعرف أن الحضارة الفرصونية قد امتدت زمنيا أكثر من أي حضارة أخرى. وكذلك نجد أن الحضارة الإسلامية، قد امتدت لفترة زمنية أقل من الحضارة الفرعونية، ولكنها أطول من الحضارات السابقة واللاحقة عليها. فإذا كنا نتصور أن الدورة الحضارية تتجه عبر التاريخ، نحو القصر زمنيا، فإن حضارة الوسط تتبع نفس الاتجاه، والذي يظهر في قصر فترة الحضارة الإسلامية عن الحضارة الفرعونية، وكلاهما يتتمي لحضارة الوسط، ولكن الفترة التي تستمر فيها الحضارة الإسلامية استمرت لفترة تزيد على الوسط، عن غيرها. لذلك نجد أن الحضارة الإسلامية استمرت لفترة تزيد على الحضارة اليونانية، رغم أن الثانية سابقة تاريخيا عن الأولى.

ومن جانب آخر ، بمكن أن نتصور أن الدورات السياسية والاجتماعية تتبع نفس ١٧٢ الأمر، حيث تتأثر مختلف مستويات التغير بحالة المقدس في الحضارة، ويغلب على حضارة المقدس الديني درجة من التغير ودورات للتغيير السياسي أقل تأثيرا على الحضارة، في حين أن الحضارات الآخرى تمر براحل للتغيير السياسي تكون أكثر تأثيرا على الحضارة، وينفس المعنى، نتصور أن دورة التغير الاجتماعي تشهد تفيرا واسعا في الحضارات الشرقية والغربية عن حضارة الوسط، والتغير الاجتماعي لا يمثل دورة بعنى الصعود والتراجع، قدر ما يمثل خط التطور للبنية الاجتماعية في حضارات الشرق الاجتماعية في حضارات الشرق والغرب، يظهر درجة كبيرة من التغير عن حضارة الوسط.

ويكن أن نتصور أن البنية الاجتماعية تعكس الثبات النسبي للمقدس في الخضارة، حيث إن البنية الاجتماعية هي الترجمة الواقعية للتجمع البشري الذي يقوم على المقدس وحوله، لذلك نتصور أن الثبات النسبي للمقدس، يؤدي إلى الثبات النسبي لتكوين البنية الاجتماعية، حيث تأخذ طابعا غالبا يسود عبر خط التطور الزمني، وهي الحالة التي تشهدها حضارة الوسط، ذات الطابع الجماعي، والذي يحتفظ بطابعه عبر الزمن، ويتطور داخل هذا الطابع، ولا يتغير حوله، فلا يحدث اختلاف في غط البنية الاجتماعية، قدر ما يحدث تطور في التعبير العملى والواقعى عن هذا النمط.

وهذه العناصر المعيزة لحضارة الوسط، تضيف بعدا جديدا للتوازن الحضاري العالمي الذي يتحقق في الوسط المغرافي والتاريخي، والذي يتمثل في حضارة الوسط، فدرجة التغير الأكثر تدريجة واستمرارية منظومة القيم الحاكمة للحضارة، وكذلك درجة التحقق الحضاري المتميزة والتي تشهدها فترات الصعود الحضاري كما تشهدها فترات التراجع الحضاري كلها معا تؤدي إلى حالة من الاستقرار لمنظومة قيم الوسط، والتي تعبر عن الإنسان الروح والجسد، والتي تمثل الحياة المعنى والمادة. ومن خلال هذا التوازن في الفهم الحضاري، والتوازن النسبي في حالات التغير، تتحقق حالة من التوازن النسبي للتاريخ الحضاري لحضارة الوسط، كالتغير، تتحقق حالة من التوازن النسبي للتاريخ الحضاري لحضارة الوسط، كالجعلها القلب الحضاري المحافظ على التوازن البشري التاريخي، كما أنها القلب المجفرافي الذي يحقق التوازن على الأرض. ويهذا يتحقق من خلال حضارة الوسط، توازن التاريخ الحضاري البشري في المكان وعبر الزمان. وفي المقابل

۱۷۳

سنجد أن الحضارات الأخرى، في الشرق والغرب، والتي تتميز بدرجة أكبر للتغير، ودرجة من النسبية في منظومة القيم الحاكمة، تؤدي دورا مهما في التاريخ البشري، حيث تصبح مصدر التغير والتطور عبر الزمن، وتمثل مساحة للجازفة والمخاطرة البشرية، والتي يأتي منها الكثير من المغامرات البشرية، والتي تمهد وتحقق الاكتشافات المعرفية.

وهنا نلمح بالضرورة أن حضارات الشرق والغرب تتميز بالقدرة على المجازفة المعرفية، والتي يمكن أن تهدد القيم والاستقرار، لما لنظومة القيم الحاكمة فيها من نسبية تستمدها من كرنها قيما يشرية. وهكفا، نتصور أن المغامرات المعرفية تتحقق في حضارات أخرى غير حضارة الوسط، ولكن تلك المغامرات المعرفية ومع ماتحققه من إنجازات ومعارف، يمكن أن تهدد البشرية، وهنا يأتي دور حضارة الوسط، لتعيد التوازن للقيم السامية، من خلال المقدس الإلهي، ومنظومة القيم المستمدة منه. وتتكامل الحضارات عبر هذه الجدلية التاريخية، التي تجمل لكل المستمدة دورا مختلفا في التاريخ البشري، ومن اختلاف الأدوار يحدث التكامل ومنه يتحقق التوازن التاريخي، وبه يتحقق استمرار الجنس البشري، محققا نوعا من التوازن الطبيعي، ليحفظ الحياة على من التوازن الطبيعي، ليحفظ الحياة على كرب الأرض، وتلك سنة الله وإوادته، التي تتجسد في الخلية.

ومن خلال هذا يمكن أن نعرف المقدس الديني والدنيوي، فالمقدس الذي يصنعه الإنسان مقدسا دنيويا، أي فكرة أو قيمة من الدنيا، ويضعها الإنسان في مقام القيمة المركزية في الحضارة، أما المقدس الديني فهو قيمة من النص الإلهي المنزل. بهذا يصبح المقدس الدنيي فهو من عند الله. والمقدس الدنيوي، يأتي من الدنيا ويتمثل فيها، ويشخص فيها، ويتحول إلى نظام أو مؤسسات أو فرد، وبهذا يتجسد المقدس الدنيوي في الحياة تجسيدا كاملا، لأنه أساسا مقدس دنيوي من الحياة نفسها، ولذا يمكن أن نجد تعبيرا ماديا للمقدس الدنيوي.

أما المقدس الديني فهو مفارق للمادة والدنيا، ولا يتجسد فيها تجسيدا كاملا، فهو قيمة سمارية إلهية . ولهذا فالمقدس الديني يأتي مفارقا للإنسان وللحضارة، فهو قيمة أعلى من الدنيا والمادة، وهي تسود على غيرها، ولا يمكن أن نتصور الدين متجسدا في مؤسسة أو شخص أو نظام. وبهذا يكون المقدس الديني متعاليا عن التواجد المادي الحضاري، عثلا لإطار من القيم العليا التي يحتكم لها الناس، وهي تتسلمي عنهم، ولا تتمثل في أحدهم، وثمل إطارا حاكما للجميع، ومفارقا للجميع، أما المقدس الدنيوي فهو قيمة في الدنيا، يحققها أحد أو مؤسسة، ويمثلها، ويكون لها الوجود المادي، الذي لا يتعالى عن الناس، بل يتجسد في بعضهم أو بعض حياتهم، ويتعالى به البعض على البعض الآخر. فبقد تحسد ألى التيمة في مؤسسة مثلا، بقدر ما يلكن المناهدة المؤسسة من سلطة على الناس، بقدر ماهي تعبير عن المقدس الذي تقوم به وحوله الخضارة. ولهذا يكن أن تتحول الملقد والقوة على الواقع، ويمثل المسلطة والقوة على الواقع، ويمثل السلطة والقوة على الواقع، ويمثل السلطة والقوة على الواقع، وتكون الحاكمية المطلقة المدين وفيه، ولا يكن أن التسلطة في المؤسسة، أو حتى نظام. ومن خلال الاحتكام لملدين، يصبح المرجعية المطلقة للدين الماس والمؤسسات والحكام، أي المرجعية المطلقة للحضارة والمنظمة للحياة فيها.

وهنا يمكن أن نسجل العلاقة بين المقدس الديني واللنبوي، فعبر التاريخ البشري، يتمركز المقدس الديني في قلب العالم، ليوازن بين المطلق والنسبي، أي بين المقدس الديني في قلب العالم، ليوازن بين المطلق والنسبي، أي بين المقدس الديني والمقدس الديني عدل الاكتشافات البشرية للقيم، وكأن المدنيوي فهو الذي يعرب أبالبشرية من الانفلات الحضاري، أما المقدس وهكذا نمتقد أن الحضارات الدينية تأخذ من الحضارة اللدينة الالتزام بالقيم العليا، حيث تمثل حضارة الوسط المطلق الذي ينظم حياة البشر، وتأخذ الحضارة الدينية من المحان الدينية من أن يكون لها دورها الديني المؤثر، وكاعن الحضارة الدينية المكون المحان الدينية المرات الدينية المرات الدينية المرات الدينية على المحان الدينية لمن عضارات تقوم في الأساس على المقدس البشري، بجانب وجود الدين فيها.

وهنا علينا أن غيز بين حضارة الشرق وحضارة الغرب، فمن حضارة الشرق يتأكد سيطرة الروح على الجسد، ومن حضارة الغرب تأخذ المادة أو الجسد السيادة، ولهذا يكون لتلك الحضارات إنجازها الملائم لتصوراتها، ثم تكون حضارة الوسط، ولهذا يكون لتلك الحضارة الإنسان، والتي تحقق التوازن بين الروح والجسد. وعلينا أن نفرق بين الحضارة اللذيوية والحضارة المادية، فالحضارة الدنيوية هي الحضارة التي تقوم على المقدس البشري، مواء كان المقدس ماديا أو روحيا وجدانيا. ونلاحظ هنا أن معنى الروح في حضارة الشرق، يتمثل في سيطرة الإرادة على الجسد، وسيادة المقل على الرغبات الجسدية، ولهذا فالروح في حضارة الشرق، ليست هي المعنى المقصود في الدين، ولكنها جانب من تكوين الإنسان، يسود في حضارة الشرق على الجانب الآخر، والعكس صحيح في حضارة الغرب، حيث يسود الجسد على الروح، أو على المعنى في الإنسان.

المقدس الحضاري:

رأينا أن المقدس يكون إما دينيا أو بشريا دنيويا، وعليه نعرف أن المقدس ليس دينيا فقط، بل أيضا حضاريا. والمقدس الحضاري هو ما اتفق الناس عليه وحوله، وأصبح من ثوابت الحضارة، لذلك نتصور أن الحضارة تمثل عقيدة اجتماعية، لها منظومة خاصة من القيم. وفي الحضارة الدينية تكون العقيدة الحضارية والعقيدة الدينية متكاملتين في النموذج الحضاري، أما في الحضارة الدنيوية فتغلب وتسود العقيدة الحضارية، والمقدس الحضاري، على العقيدة الدينية والمقدس الديني.

وأهمية تحديد المقدس الحضاري حتى في الحضارات الدينية ، تتمثل في القدرة على التفرقة بين الحضارة والدين . حيث إن هله التفرقة لازمة لفهم الحضارات التي تتميز بالتعدد الديني ، كما أنها لازمة لفهم الفرق بين من ينتمي للدين والحضارة ، ومن ينتمي للدين ، وينتمي لحضارة أخرى في الوقت نفسه . والمثل المهم على ذلك ، يظهر في الإسلام ، حيث هناك من ينتمي للإسلام الدين والحضارة ، وهناك من ينتمي للحضارة الإسلامية دون الدين الإسلامي ، وهناك من ينتمي للدين الإسلامي دون أن ينتمي للحضارة الإسلامية . وهنا علينا أن غيز بين الدين والحضارة، وبين الدين في حضارته والدين نفسه في الحضارات الأخرى. ونعني بذلك أن الدين رسالة صحاوية تتجاوز الحدود الجغرافية للحضارة، وليس لها مشترك حضاري، أو محيط مكاني، فالدين عالمي الرسالة، حدوده من حدود البشر، وحدود كوكب الأرض. ولهذا فالمسيحية والإمسلام خاصة، بمثلان الرسالات السماوية العالمية التي تتوجه برسالتها إلى كل البشر، ولكن في المقابل، سنجد أن الإسلام والمسيحية، كلاهما جاء في حضارة الوسط. والرسالة الدينية لا تأتي لهدم الحضارة، بل تصحح مسارها في ضوء التعاليم الدينية وتسمو بها، وعندما يأتي الدين في سياق حضاري، فإنه يتحقق في رسالته الأولى في هذا السياق، ويتكامل مم الحضارة، وينقلها من مرحلة لأخرى.

ومن هنا تصبح الخضارة التي جاه فيها الدين حضارة الميلاد له، ومنها تتشكل حضارة الدينية. ثم تنتشر الرسالة في حضارة الدينية. ثم تنتشر الرسالة في حضارات أخرى، ولأنها رسالة عالمية فلا تقف عند حدود حضارة واحدة. وعندما نحاول الفصل بين الإسلام الدين، والخضارة الإسلامية، هنا نفصل بين المقدم الديني والمقدس الخضاري، وفي حضارة الوسط وهي حضارة دينية في الأساس، فإن المقدس الخضاري يأتي متفقا مع المقدس الديني ومكملا له ومحققا له. ولكنه في النهاية مقدس حضاري يخص من ينتمي لخضارة الوسط، ولا يخص من ينتمي لخضارات أخرى، حتى وإن كان مسلما.

وحتى نستطيع التمييزين المقدس الديني والمقدس المضاري، علينا أن نعرف المقدس الديني أولا، فالدين عثل العقيدة الدينية والعبادات والمعاملات، والعقيدة والعبادة هي من جوهر الدين، وقتل الإيمان الديني، أما المعاملات فتحدد الأسس العرارة هي من جوهر الدين، وقتل الإيمان الديني، أما المعاملات فتحدد الأسس إطارا عقائديا، ومنه نصل إلى القواعد العامة للسلوك. ومجمل الإطار الديني، عثل المقدس الديني عافيه من عقائد أساسية وعبادات، أما القواعد الواجبة في السلوك والحياة، فمنها تأتي القيم الحياتية والسلوكية الواجبة الاتباع. وعندما ننظر للدين من حيث هو إطار شامل، ووقعة مقائدية مجودة، مستجد أنه يحدد الأسس، أكثر من تحديد المعتقدات الأساسية عن الله والحلاية والحساب وغيرها من المفاهيم الأساسية. ولكن الدين لا يشترط مثلا

النمط الفردي في البناء الاجتماعي، أو النمط الجماعي، أو النمط الجمعي. وعليه فإن النموذج الحياتي المتكامل يمكن أن يتنوع مع سيادة نفس الدين.

وإذا عدنا إلى النموذج الحضاري، والذي يتمركز حول منظومة القيم الحاكمة للحضارة، سنجد أن الدين في الحقيقة يمثل في حد ذاته منظومة عقائدية، تؤثر على منظومة القيم الحضارية، بتحديد الأمس الأولية للقيم، أي تحديد القيم التي تتوافق مع العقيدة الدينية، وتلك التي تتوافق مع العقيدة. ويهذا يمكن أن نقول أن الحضارة الدينية، تمثل النموذج الذي تقوم فيه منظومة القيم الحضارية على الدين، أو على التدين كقيمة مركزية. ويجانب هذا نتصور أن الحضارة الدينية، تقوم على بناء مركزي يتمثل في منظومة الدين المقائدية، ومنظومة القيم الحضارية الحاكمة. ويا أن الحضارة الدينية تعطي للتدين والإيمان الوضع المركزي الأساسي في منظومة القيم الحاكمة ، في حضارة الوسطة ، لا تستقيم كمنظومة متكاملة ومتجانسة ومترابطة، بدون الإيمان بالخالق، ويجانب هذا التكوين الخاص بالقيم، وتأتي المنظومة الدينية المتكاملة، والتي تحتل موضعا مطلقا، وتشمل العقيدة بمختلف جوانبها.

وحتى تتضع الصورة أكشر، يكن النظر إلى الحضارات الأخرى في الشرق والغرب، حيث لا يحتل الدين مكانة مركزية في الحضارة، وبذلك نجد أن منظومة الفرب، حيث لا يحتل الدين مكانة مركزية في الحضارة، وبذلك نجد أن منظومة القيم الحاكمة للحضارة، لا تقوم على الإيمان بالخالق، بل تمثل مقدسا بشريا، وفي هده الحضارات، يتسمي المؤون إلى منظومة العقيدة الدينية، دون أن يكون لهذه الدينية، يصبح من الملازم فك أي تصارض بين منظومة القيم الحضارية ومنظومة العقاد الدينية، ون أن يعني ذلك تبنيا للحضارة الدينية، أي حضارة الوسط. وتقصد من ذلك أن المسلم أو المسيحي في الحضارة الدينية، أي حضارة الوسط. دنيوية، تقوم على منظومة قيم بشرية، وعلى مقدس دنيوي، ومن خلال إيمانه بالدين، يلازم بنظومة العقائد الدينية، ويلتزم بالدين، وبالتالي يوفق بين الدين ومنظومة القيم الحاكمة للحضارة إذا وجد بينهما تعارض. وهذا التوفيق قد يكون تمنظر، أو إعادة تفسير وفهم الدين، وغالبا ما ينتج من ذلك فكر ديني، يوط الدين تمنيا المناسبة المناسبة المناسبة الدين، وغالبا الما ينتج من ذلك فكر ديني، يوط الدين تمنية المنطقة الدين، وغالبا ما ينتج من ذلك فكر ديني، يوط الدين تمنية المنسبة المناسبة المناسبة المناسبة الدين الدين المناسبة المناسبة الديناء وحلية المنطقة الدين، وغالبا ما ينتج من ذلك فكر ديني، يوط الدين المناسبة الديناء المنطقة الديناء وعلي الدين، وغالبا ما ينتج من ذلك فكر ديني، يوط الدين المنطقة المنسبة المنطقة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة الديناء الدين المناسبة الدين المناسبة الدين الدين الدين المناسبة الدين المناسبة المناسبة الدين المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة الدين المناسبة المناسبة المناسبة الدين المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة الدين المناسبة المناسبة

بالخضارة، ويصوغ الممارسة الدينية في قالب حضاري جديد، يختلف عن حضارة الميلاد، والتي جاء فيها اللدين في البداية، ومن خلال الفكر الديني، الذي يعبر عن الدين في المكان وعبر الزمان، يتم تحقيق التكيف بين التعاليم الدينية في مياق الحياة الراهنة. ولا تقصد من ذلك إخضاع الدين لظروف الحياة، ولكن تفسير اللدين في ضوء الظروف المتفيرة للحياة، والتي تختلف عبر المكان والزمان.

وفي هذه العملية يتم وضم الدين، والإعان الديني، في تصور وعارسة حضارية جديدة، ويصبح الدين منظومة عقائدية يؤمن بها الناس، بجانب انتمائهم لمنظومة القيم الحاكمة للحضارة. وهنا نلمح الفرق الأول بين الحضارة الدينية والحضارة غير الدينية، في أن الحضارة الدينية يعدث فيها اندماج بين المنظومة الدينية العقائدية، ومنظومة القيم الحاكمة للحضارة، فلا يمكن أن تقوم لمنظومة القيم قائمة، بدون الإيمان الديني في معناه الشامل والمطلق، وبغض النظر عن الاختلافات الملاهبية أو الطائفية. فمنظومة القيم الحاكمة لحضارة الوسط، تتركز على الإيمان بالسلطة الأعلى المطلقة، وعلى القيمة المطلقة، التي لم يصنعها بشر، ولهلا لا يمكن أن نتصور استمرار هذه المنظرمة في الوجود والتحقق، إن لم يكن هناك إيمان بمنطومة القيم العقائدية للدين، ولم يكن لهذه المنظومة العقائدية وجود على أرض الواقع.

بهذا نعرف الحضارة الدينية، بأنها الحضارة التي تقوم على منظومة قيم حاكمة ترتبط بحنظومة المعقائد الدينية، حيث غثل الأخيرة الإطار والمصدر الأعلى للاولى. ومن خلال ذلك تتحول القيم الخاصة بالحضارة إلى قيم مقلسة ذات مصدر ديني، وليست فقط قيما لا تتعارض مع الدين، بل قيم غثل التحقق الحضاري الشامل للدين، وبهذا فإن الدين في هذا التصور لا يتحقق حضاريا بصورة متكاملة وشاملة، إلا في حضارة الوسط. ويتأكد هنا الخصوصية الميزة لحضارة الوسط عن الحضارات الاخورى، حيث يكون الانتماء إلى الدين مفضيا للانتماء إلى الحضارة، والمكس صحيح أيضا، فالانتماء للحضارة يؤدي إلى الانتماء للدين. عا يتأكد معه حالة الاندماء والداخل، وحالة التكامل بين الدين والحضارة.

والأمر يختلف في الحضارات الأخرى، أي الحضارات الشرقية والغربية، من حيث موقع وموضع الدين السماوي فيها. ففي هذه الحضارات، يكون الانتماء إلى الحضارة غير مرتبط بالإيمان الديني، وكذلك يكون الإيمان الديني ليس له تأثير على

179

الانتماء الحضاري. وفي هذه الصورة، يكون الانتماء الحضاري هو الأساس المكون للاجتماع البشري، والمشكل للحضارة وتجمع الناس داخل إطار حضاري واحد. ثم يأتي دور الدين، والانتماء للمنظومة العقائدية الدينية عيزا لمن يؤمن بالدين، دون أن يرتبط ذلك بالانتماء الحضاري العام. ويمكن أن نتصور اختلافا في السياق التاريخي، بين اللحظات التي ينتصر فيها الإيمان الديني، وتلك التي ينحصر فيها الإيمان، ولكن ذلك لا يرتبط بتغير ما في منظومة القيم الحضارية، بل يشكل تغيرا في المثقافة السائدة، أو في البناء الثقافي المعرفي.

وغالبا ما يكون التوفيق بين المنظومة العقائدية الدينية ومنظومة القيم الحاكمة في الحضارة ، ليس أمرا مستحيلا ، فحضارة الغرب مثلا ، ليست حضارة دينية الاساس ، ولكن قيم الحضارة الغربية لا تتعارض مع الدين تعارضا يجعل انتشار الإيمان سببا في هدم الحضارة أو تغييرها تغييرا كليا . بل الملاحظ في تاريخ الأديان ، أن الحضارات ، ومن خلال القيم السائدة فيها ، قتل نوعا أو جانبا من القيم الإنسانية ، فلا توجد حضارة خاطئة بالمعنى الديني . ولهذا نتصور أن التكيف والتوافق بين منظومة القيم السائدة في الحضارة ، وبين العقيدة الدينية أمر متاح في كل الحضارات ، ولكن المنتج الفكري الديني ، يظهر مدى التنوع والثراء الإنساني كل الحدين ، والذي يتنوع عبر المكان والزمان .

بهذا يمكن أن ننظر للتاريخ الغربي الخضاري من خلال فترات ومراحل، بعضها سادت فيه منظومة العقائد المسيحية، وبعضها غيز بتنحي هذه المنظومة، أي أن بعض مراحل التاريخ الغربي غيرت بانتشار المسيحية، وبعضها غيز بننحي الغربي أغيرت بانتشار المسيحية، وبعضها غيز بانحسارها، ولكن في كل هذه الحالات، كانت منظومة القيم الغربية هي السائلة والحاكمة، لأنها لا تقوم على الإيمان الديني، ولذلك يمكن لها أن توجد بدون الإيمان الديني، ولكن هذا لا يعني عدم وجود أي نوع من التغير في منظومة القيم السائلة والحاكمة في الحضارة بين فترات انتشار الدين وفترات انحساره، بل نعتقد أن هذه الفترات غثل أطوارا حضارية، تشهد امتداد منظومة القيم الحضارية عبر هذه الأطوار، مع حدوث تغير فيها، من طور لآخر. ويصبح تغير حالة التدين من العوامل المؤثرة في التاريخ الحضاري الغربي، والتي غيز الأطوار الحضارية عن بعضها البعض.

أما في حضارة الوسط، فنجد أنها تقوم على المقدس الديني، ويصبح التزاوج بين منظومة العقائد ومنظومة القيم الحاكمة للحضارة تزاوجا مصيريا، وارتباطا عند المنشأ. ولهذا لا يحدث تغير في هذا التكوين عبر المراحل الحضارية، والتي تشهد استقرار منظومة القيم، كما تشهد استقرار منظومة العقائد الدينية. ولهذا رأينا أن الحالة التي تمثل أطوارا حضارية في حضارة الوسط، هي تلك الفترات التي تشهد ظهور الدين الجديد، لما لذلك من أثر في إعادة تشكيل منظومة العمائد الدينية ومنظومة القيم الحاكمة للحضارة، ولكننا نتصور أن منظومة القيم الحضارية، ومنذ ما قبل الأديان، كانت تمثل في حضارة الوسط منظومة دينية الأساس، وتمثل بحثا ونزوعا تلقائيا نحو الخالق، والقيمة السماوية الأعلى.

وفي داخل حضارة الوسط، نحتاج أحيانا للتفرقة بين منظومة القيم الحاكمة، وبين منظومة العقائد، وذلك لأن التفرقة تشرح بعض الظواهر المهمة في حضارة الوسط. فرغم أن حضارة الوسط، حضارة دينية الأساس، إلا أن أمة الوسط شملت المسلم وغير المسلم، كما شملت على مذاهب إسلامية متعددة، كما شملت كل المسلمين، أيا كانت درجة الإيمان وصحته، ونعني بذلك أن المقدس الحضاري، والذي يتمثل في القيم الخضارية الحاكمة، مثل عبر التاريخ الحضاري الإسلامي، جامعا حضاريا للأمة، جمع بينها حتى مع وجود اختلافات في العقيدة الدينية.

فالانتماء للحضارة، يعني أن الشخص المنتمي للحضارة يؤمن بها ويلتزم بقيمها، ويجد نفسه فيها، ويؤمن بها تشرعه من قواعد وأسس، وغيرها من العناصر الأسامية في الانتماء الحضاري. وهذا الانتماء الحضاري، ليس انتماء اختياريا، بل هو انتماء بنيوي، أي أنه انتماء متحقق بحكم الميلاد، ويحكم كيان الشخص وبنائه اللخاعي. فالانتماء للحضارة، غير الإيمان الديني، لأن الانتماء للحضارة ليس اختياريا، بل هو انتماء بحكم الميلاد والنشأة. والإنسان لا يختار هذا الانتماء للويكن أن نتمور أنه انتماء مفروض عليه. فالإنسان يولد في سياق، ولا يولد في الفراغ، ومن السياق الذي يولد في، يتعلم الجيازاك، ثم ينمو إدراكه ليرى الحياة من خلال منظور حضاري محدد، يعبر عن انتمائه إلى الخضارة التي ولد فيها. كما يكتسب الإنسان من عملية التعلم التفاعلي الجياتي، خصائص الأسرة، والجماعة التي ينتمي لها. ومن كل هذه العوامل، يولد إنسان الخضارة، الذي لم يختر الانتماء لها، ولا يجوز له أن يختار.

وهذه الحتمية أو الصيرورة، ليست جبرا، ولكنها واقعا عمليا محضا. فحتى يولد الإنسان دون أن يستمي لحضارة ما، ثم يحق له أن يختار الحضارة التي ينتمي لها في سنوات الرشد، حتى يتحقق ذلك علينا أن نتصور عزل الوليد عن الحياة وعن البيشة وعن اللغة، وعن كل المؤثرات الحياتية، بل عن كل الأهل والأسرة، حتى يمقى في مكان معقم حضاريا، ثم يختار هو الحضارة التي يريد الانتماء لها. وفي هذه الحالة الحيالية، لن يختار الإنسان شيئا، لأنه سيكون فقد فرصة التعلم، بما فيها تعلم التفكير والتخيل واللغة، وبالتالي فقد أدوات الحياة، وخوج من جماعة البشر.

ولهذا نقول أن الإنسان ينتمي للحضارة عندما يتعلم لغتها، ويتعلم تصوراتها ورموزها، وبهذا فإن التعليم الضروري للحياة، هو تعلم حضاري في التحليل الأخير. بالطبع يمكن أن نتصور طفلا مصريا يولد خارج مصر ويعيش في كنف حضارة أخرى، ويعزل تماما عن البيئة المصرية، وهنا يكون الطفل قد تعلم حضارة أخرى، ولم يعد مصريا إلا بالنسب. فالحضارة موضوع للتعلم، قبل أن تكون موضوعا للاختيار، أو موضوعا للوراثة الجسدية (البيولوجية). ولكن الأمر يختلف في المسألة الدينية عن المسألة الحضارية. صحيح أن الإنسان يولد ويعرف أن له دينا محددا لم يختر، ولكن هذا يحدث في حضارة الوسط فقط. فلأن حضارة الوسط حضارة دينية، فلا يكن أن يولد الإنسان، دون أن يولد في الدين. أما في الحضارات الأخرى، فإن الإنسان يختار الدين، أو لا يختاره، في مراحل متقدمة من العمر، وحسب الرغبة الشخصية. ولكن هذا لا يمنع أن الدين أختيار، حتى في حضارة الوسط. فالإنسان يختار الإيمان، ويختار ممارسة العبادة، كما يختار أيضاً البعد عن الدين. ويهذا نتصور أن إنسان حضارة الوسط، لا يختار الحضارة، بقدر ما يختار الإيمان الديني. والأمر نفسه في الحضارات الأخرى، ولكن في تلك الحضارات، تكون الاختيارات الدينية واسعة، وتتمثل في كل الأديان، وحتى الإلحاد والكفر.

بهذا المعنى، نصل إلى حقيقة أن الإنسان في حضارة الوسط ينتمي للحضارة بحكم الميلاد، أما إيمانه الديني، فهو في التحليل الأخير اختيار بدرجة مؤثرة. ومن خلال هذه التفرقة، نفهم أن الناس في حضارة الوسط، تنتمي لحضارة دينية بغض النظر عن انتمائها الديني، من حيث الإيمان أو عدم الإيمان، أو من حيث الانتماء إلى الأديان السماوية. وهذه الحقيقة تحتاج إلى وضعها في نتائجها الواقعية. حيث نجدان الإنسان في حضارة الوسط، متدين حضاريا، أي لديه نوع من التدين الحضاري، الذي يحير الكثير من المراقين، الأنه قدر من اللدين، ليس تمطيا في الذين، ولا يمثل تدينا كاملا إن صح هذا التعبير. وحتى نسجل هذه الظاهرة، يمكن أن نفصل هذا التدين الحضاري لدى كل الناس، فنجده متمثلا في تمط حياتي ومعرفي وثقافي، يقوم على وجود الله، وعلى دور إرادته الحاكمة للكون، وعلى الثواب والعقاب في الآخرة. وهذه العناصر مع غيرها تمثل التدين الحضاري السائد في حضارة الوسط، وهو القدر الأساسي من المعتقد الديني الذي يسود لدى الجميع رخم الفروق الدينية بينهم، إن جاز التعبير.

ويكن أن نلاحظ وجود التدين الحضاري، لدى المسلم، ولدى غير المسلم، ولا بحد فرقا في هذا النمط الحياتي الديني، بين المسلم والمسيحي، من حيث الإيان بالخالق وإرادة الله وسننه واليوم الآخر. ولهذا نرى أن كلا من المسلم والمسيحي في حضارة الوسط، وينتمي إلى منظومة القيم الحاكمة، حضارة الوسط، وينتمي إلى منظومة القيم الحاكمة، مختلفة. ومن الانتماء المشترك إلى منظومة القيم الحاكمة، تتحقق وحدة الانتماء المشترك إلى منظومة القيم الحاكمة، تتحقق وحدة الانتماء المشترك إلى منظومة القيم الحاكمة، تتحقق وحدة الانتماء دينية إساس، وهي في الوقت نفسه قيم دينية إساس، وهي في الوقت نفسه قيم خلال أي نوع من التوفيق أو التكيف، لأن حضارة الوصط هي حضارة الميلاد خلال أي نوع من التوفيق أو التكيف، لأن حضارة الوصط هي حضارة الميلاد مع المسيحية والإسلام، وهي حضارة دينية في كل مراحلها وأطوارها، ولذلك تكون مع المسيحية نوحا من التكامل بين منظومة المقائد الدينية ومنظومة القيم الحاكمة، عالمسيحية والإسلام، ومن مدا نصل إلى العقبلة في التنافع الحاصلة من التزاوج بين الدين والحضارة الدينية الأساس في الحالة عائل في التنافع إلى المساحية والحالة المسيحية والحالة المسيحية والحسامة من التزاوج بين الدين والحضارة الدينية الأساس في الحالة الإسلامية والحالة المسيحية والحالة المسيحية والحالة المسيحية والحالة المسيحية والحالة المسيحية والحيمة من التزاوج بين الدين والحضارة الدينية الأساس في الحالة الإسلامية والحالة المسيحية من الترامية والحالة المسيحية والحيمة والحالة المسيحية والحيمة والحالة المسيحية والحيمة والحالة المسيحية والمحتمدة والحيمة والحيمة والمحتمدة والحيمة وال

ومن هذا أصبح الانتماء إلى الإسلام مفضيا للانتماء إلى حضارة الوسط، وكذلك الانتماء للمسيحية يفضي للانتماء إلى حضارة الوسط. ومن هنا لم يعد هناك اختلاف في العقيدة الحضارية للمسلم والمسيحي، إن جاز القول. وعليه لم ١٨٣ ينتج من اختلاف العقيدة فرقا في الانتماء الحضاري، أو تقسيما أو شقا لهذا الانتماء ، بل ظل المسلم والمسيحي كلاهما ينتمي إلى منظومة قيم حضارية واحدة . ومن ذلك ينتج التنوع بين المسلم والمسيحي في منظومة العقائد، ومن ذلك يظهر التنوع في الثقافة السائدة أو الممارسات الحياتية والسلوكية، والأنماط الممرفية وغيرها، وكلها من الفروق التي تفرق بين الجماعات في حضارة الوسط .

وينفس هذا المعنى نصل إلى مستوى آخر مهم يشرح مسألة تدين الحضارة. فيين المسلمين أنفسهم، يوجد نوع من التنوع في المذاهب، وهذا بالطبع لا يتعارض مع الانتماء الديني الواحد، والانتماء الحضاري الواحد. ولكن هناك فئة من الناس توجد في كل العهود والعصور، لا تنتمي حقيقة للدين إلا ظاهريا فقط، أو من حيث الاسم والعائلة. وهذا الشخص غير المتدين أو غير المؤمن، قد يكون مسلماً أو مسيحيا حسب بياناته الأساسية ، وهو في نفس الوقت لديه ما نسميه بالتدين الحضاري، ولديه أيضا نوع من الاهتمام بتحديد الدين الذي ينتمي له. وهو في التحليل الأخير متدين حضاريا، دون أن يكون مؤمنا أو متديناً حسب المعيار الديني الإيماني. وهذا النمط واسع الشيوع في حضارة الوسط، ولا نعني أنه أكثر شيوعًا من المتدينين، ولكن نعني أنه نمط موجود وله حيـز من الواقع، رغم أنه يبدو غيـر مفهوم دينيا. ونرى أن هذا النمط هو نتاج حضارة الدين، أو الحضارة المتدينة في أساسها. ففي حضارة الوسط، يمثل الانتماء للحضارة في حد ذاته، انتماء للمسلمات الدينية الأساسية، بل إن الانتماء للحضارة يرتبط بالانتماء لهذه المسلمات الدينية ولا يتحقق بدونه. فلا يمكن أن نتصور مثلا شخصا ينتمي إلى حضارة الوسط، ولا يؤمن بوجود الخالق، ولا نتكلم هنا عن الحالات الفردية بل الحالة العامة. ونصل من ذلك إلى نمط للشخص غير المتدين، يتميز بأنه ليس كافرا، ولا ملحدا، بل هو متدين بقدر، يكن أن نسميه متدنيا حضاريا، حتى وإن كان بعيدا عن الإيمان الديني.

ولهذا فإن الرابط بين كل المسلمين، وكل المسيحيين، ثم كل المسلمين والمسيحين معا، يحدث من خلال الانتماء الحضاري الجامع للأمة، ومن خلال التدين الحضاري السائد، إن جاز القول. وهو ما يحقق قدرا من الاتفاق على المبادئ الدينية لا يخرج عنه أحد، وكأن للتدين حدودا دنيا، أو أن هناك حدا أدني للتدين 184

يتلازم مع الانتماء لحضارة الوسط، ومنه تأخذ طابعها الديني، وتحقق نوعا من التدين الحضاري المشترك بين كل أبناء الأمة، وكأن المشترك بين أبناء الأمة ليس حضارة فقط، بل تدين أيضا.

والحد الأدنى من التدين، أي التدين الحضاري، يؤدي إلى اختلاف كبير في مفهوم الكفر أو الإلحاد، بين حضارة الوسط والحضارات الأخرى. وليس الاختلاف في المفهوم الديني للكفر والإلحاد، ولكن في الدلالة الحضارية لهما. فالكفر والإلحاد، والكن في الدلالة الحضارية لهما. فالكفر والإلحاد بالمعنى محدد في الدين، لا يختلف من مكان لآخر، أو من زمان لآخر، أما في السياق الحضاري، فالكافر أو الملحد، والذي قد يقر بذلك ويعلنه عن قناعة عقلية، عارس في حياته نوعا من التدين الحضارة نفسها. ولذلك نجد أن بعض المفكرين، الذين لهم منهج في الفكر يبتعد عن الدين أو يعادي الدين، وهم في الغالب من التأثرين بالحضارة الغربية والداعين للمشروع الغربي، عارسون في الوقت نفسه قدرا من التدين في اللغة واللفظ للمشروع الغربي، عالمفكرين الغربين المعادين للدين.

ومن هنا نعرف أن التدين في الحد الأدنى، عثل نوعا من الانتماء الحضاري، الذي لا يخرج عنه المتنمون للحضارة بشكل حام. ويؤدي هذا بالتالي لوحدة حضارية رغم اختلاف الموقف الديني، والذي يتنوع في كل تجمع بشري. ونتاج هذا أن الدين في حضارة الوسط موجود في كل الحالات، ولا يغيب عن الحياة وغطها والسلوك الشاتع فيها، أيا كانت الحالة الدينية العقائدية. ومن ذلك نتصور أن الدين يقوم بدور أسامي في الخضارة، في فترات الإحياء الديني، كما في فترات تراجع التدين. وكذلك يقوم الدين بدور محوري، حتى في الحالات التي لا يتحقق فيها الدين في النظام السائد في الحياة، نعني النظام الرسمي.

وينفس المعنى السابق، لا نتصور أن تراجع التدين يؤدي إلى تراجع الانتماء الحضاري، أو أن يقوى الانتماء الحضاري في الفترات التي تشهد ظهور الحركات الدينية، ويمعنى أشمل، الدينية، ويعثنى أشمل، تلاحظ في حضارة الوسط أن الانتماء الحضاري، يستمر في كل الحالات، لأنه ضرورة حياتية، ومنه تنظم الحياة وتوجد، وهو نفس الأمر الذي ينطبق على كل

الخضارات الأخرى، سواء الخضارات الشرقية أو الغربية. ولكن في حضارة الوسط، يكون الانتماء الخضاري ضروريا، ومستمرا في كل الظروف، بما يعني ضمنا أن التدين أيضا ضروري ومستمر في كل الظروف، لأن الخضارة والتدين يجتمعان في منظومة القيم الخضارية الحاكمة. ولهذا فإن انتماء الناس للموروث، في الخضارة الإسلامية، لا يتحقق فقط بالإحياء الديني، بل يتحقق من خلال الانتماء الخضاري المستمر، ويتأكد بالإيمان الديني، وبهذا يبقى التدين مصيريا، كما أن الانتماء الخضاري مصيري أيضا.

ومن الجانب الآخر، نستطيع أن نعرف العلاقة بين الدين والخضارة في المراحل الحضارية المختلفة، من خلال التأكيد على أن التراجع الحضاري يتمثل في عدم تحقق الحضارة على أرض الواقع، وفي الحياة العملية والسياسية والاقتصادية، متواكبا مع التراجع يكرن تراجع الدين في الحياة العملية والسياسية والاقتصادية، متواكبا مع التراجع الحضاري، في حضارة الوسط الإسلامية، تتمثل في عدم تحقق المقدس في الحياة العملية. فالتراجع يحدث، عندما لا يكتمل تطبيق المقدس في الحياة، أو يتعذر تعليقة في الحياة نتيجة الظروف الحياتية المتراجعة، أو نتيجة النظم السائلة والتي تخرج عن المقدس أو لا تعبر عنه. ولكن الانتماء الحضاري المستمر، حتى في حالات التراجع، مثل ما يحدث في كل الحضارات، عبواكب ايضا مع انتماء ديني مستمر حتى في حالات التراجع. وهذا يتركز التغير في حالة التدين السائلة، ودور الدين في الحياة، كما يتركز في حالة التراجع أو الصعود الحضاري، مع بقاء منظومة القيم الحاكمة للحضارة، ويقاء منظومة المقائد الدينية في موضع السيادة على حياة الناس والأمة.

ومنظومة العقيدة الدينية، لا تمثل فقط القيم العليا، بل هي منظومة متكاملة على مستويات متعددة، فهي تبدأ بالعقائد وتمتد إلى السلوك وقواعده، وإلى ممارسة العبادة. وبهذا تمثل منظومة العقيدة الدينية بناء متعددة المستويات، ويناظر مستويات البناء الحضاري، والذي يبدأ من العام والمجرد، حتى السلوك اليومي، ولهذا يمكن أن نتصور بناء الحضارة الدينية، وبناء المنظومة الدينية، بوصفهما بناءات متداخلة ومترابطة، على المستويات المتعددة، ومن خلال هذا التصور، يمكن أن نعرف الانتماء الحضاري الجامع في إطار منظومة القيم الحاكمة، حيث يتحقق في هذا

المستوى وحدة القيم الحضارية والدينية الجامعة لكل أبناء الأمة، ثم في المستويات التالية لذلك، تظهر الفروق الدينية بكل أنواعها، في مستوى الثقافة والسلوك. ولهذا يكون تحقق الحضارة والدين في حياة الأمة مترتبا على الضرورة الحياتية، لأبناء الأمة، أما التحقق بالمعنى الكامل، فإنه يتوقف على الحالة الحضارية والحالة السياسية. ونعني بهذا أن بقاء الحضارة والدين داخل الأمة، مرتبط بمارسة الحياة اليومية، ولهذا لا تتم تنحية الدين عن الحياة، وإن تحت تنحية الدين عن السياسة. وتقصد من ذلك أن تنحية الدين عن الحياة، تعني أن يتم تنحية الثقافة السائدة، وتنعية أغاط السلوك والمعرفة، أي تنحية الحضارة، والحضارة لا يمكن أن تنحى لأنها ضرورة للحياة.

فإذا كان المقدس الديني يكسب حضارة الوسط طبيعتها المتماسكة والمستمرة، فإذا تدين حضارة الوسط يؤدي إلى الحفاظ على الدين في المراحل التي تتم فيها محاولات لتنحية الدين عن الحياة. ومن هنا نفهم العلاقة بين المقدس الديني والمقدس الحضاري، أو بين التدين في الدين والتدين في الحضارة، فكلاهما نتج عنه نموذج حضاري له قدرة عالية على الاستمرار، وإعادة الإنتاج والصمود في وجه المتغيرات والاعتداءات. مما أكسب حضارة الوسط تلك الاستمرارية الحضارية المخاروة، من خلال العلاقة التفاعلية الإيجابية بين التدين في الدين والحضارة. كلك لا نتصور طبقا لهده الطبيعة الحضارية، أنه يمكن الحديث عن فصل الدين عن الحضارة، أو فصله عن الاقتصاد أو السياسة، فالدين لا يفصل عن حضارة الوسط، والحضارة تهيمن على كل جوانب الحياة، ولا يمكن فصل جانب عن آحر. وبهذا يصبح التكامل بين الدين والحضارة، والتكامل بين مختلف جوانب الحياة، سمة أساسية في حضارة الوسط، أي الحضارة، الإسلامية.

الثنائية الندمجة والنفصلة ،

إذا كانت حضارة الوسط تتميز بالمنى والمادة، أو معنى المادة، فإن حضارة الشرق تتميز بالمنى، وحضارة الغرب تتميز بالمادة، وهو ما يترتب عليه اختلاف الشرق تتميز بالمدنى والدنيا في الحضارات الثلاث، فحضارة الوسط تقوم على الدين والدنيا، أما حضارة الغرب فتقوم على الدنيا، وحضارة الشرق تقوم على المتقدات المحتفدات

الدينية البشرية، أي التي تمثل تصورات دينية بشرية ووثنية. وهنا يمكن أن نفهم العلاقة بين الدين والدنيا في حضارة الوصط من خلال العلاقة بين المقدس الحضاري والمقدس الديني. ففي حضارة الوسط نجد أن المنظومة المعقائدية الدينية توجد في تلاحم مع منظومة القيم الحاكمة، كما نجد أن الحضارة تتميز بالتكوين الجامع بين المعنى والمادة، وهو ما يؤدي إلى رؤية حضارية جامعة للدين والدنيا. وتتأكد هذه الرؤية في الاندماج الحادث بين التدين في الدين والتدين الحضاري، وبين القيم الدينية العليا والقيم الحضارية الحاكمة.

ويعني هذا أن الحضارة تقوم على قيم للدنيا وقيم للدين، وأن هذه القيم تشكل معا وحدة واحدة لا تنفك، وبالتالي نفترض أن هذه القيم تترابط، وتتغذى وتقوى من ترابطها واتساقها. أما في الحضارة الغربية، فنجد أن القيم الدنيوية هي السائدة، أما الفيم الدنينة فهي قيم متنحية، مما يخلق نوحا من الثنائية، بين قيم للدنيا وقيم للدين. وقد تظهير هذه الثنائية على أرض الواقع وفي اللحظة الواحدة، من خلال سيادة القيم الدنية لدى المؤمنين. وقد تظهير الثنائية بين القيم الدنية لدى المؤمنين. وقد تظهير الثنائية بين القيم الدنيوية والقيم الدينية عبر الأطوار الحضارية، حيث يمكن أن تسود القيم الدنيوية في طور حضاري، وتنحي القيم الدينية تماما، ثم تظهر القيم الدينية والدنيوية في طور حضاري، وتنحي القيم الدينية تماما، ثم تظهر القيم الدينية والدنيوية في طور حضاري،

وبنفس المعنى نتصور حضارة الشرق. والحقيقة أن حضارة الشرق لم يسد فيها الدين السماوي، ولكن غلب عليها الأديان الوثية والعقائد البشرية. ولهذا نجد في حضارة الشرق مقدسا دينيا بشريا، وهو أيضا المقدس الحضاري، ولكن اللدين في الحضاري هو اختيار بشري للجماعة أو التجمع البشري الحضاري، ولكن اللدين في الشرق بشري أيضا، أو وثني، ولهذا تتجمع طبيعة المقدس الحضاري والمقدس اللديني في حضارة الشرق، وتصبح الحضارة لها مقدس دنيوي واحد، أو مقدس بشري الصنع، ولكنه مقدس يقوم على فكرة تتجاوز المادة، وتتسامى عليها. وبهذا نجد أن حضارة الشرق تهدف إلى السيطرة على الدنيا بوصفها حاجات دنيا، وتسمو فوتها بالإرادة البشرية، وتمارس نوحا من الغيبية الدينية، ولكن من خلال فكرة مقدسة من صنع البشر. وكأن المقارنة بين حضارة الغرب وحضارة الشرق، تصل بنا إلى محفارة الغرب تهدف إلى تحقيق إلى حضارات القوم على مصادر دنيوية، ولكن حضارة الغرب تهدف إلى تحقيق

الدنيا بالمعنى المادي، أما حضارة الشرق فتهدف إلى التسامي على الدنيا بمعنى غيبي.

بهذا يمكن أن نتصور أن حضارة الشرق عمل حضارة دنيوية تقوم على سيطرة الغيب الدنيوي على المادة الدنيوية، أما حضارة الغرب فتمثل أيضا حضارة الغرب ولكنها تقوم على سيطرة المادة الدنيوية، على الغيب الدنيوي، ولأن حضارة الغرب شهلت وجودا دينيا مسيحيا ملحوظا، لذلك فإنها تغلب المادة الدنيوية على الغيب المدنيوي، كما تغلبها على الدين. ولكن في حضارات الشرق والغرب، لا يمكن أن نتصور حياة وحيدة القطب، يغلب فيها الغيب الدنيوي أو المادة الدنيوية، بل الأقرب للتصور أن نصح حضارات الشرق والغرب بالثنائية غير المندمجة، فهالم الخضارات تقوم على التقابل بين قطبين للثنائية، يفترض صيغة «أما. . . أو». ففي الحضارة الغربية تصبح الصيغة، إما الدنيا أو الدين، وفي الحضارة الشرقية تصبح، الدين والمعنى، وعمل المنائذ المنائذ المنائذ النوية تعلب الدنيوي أو الدنيا، فالحضارة الغربية تعلب المادة والدنيا، ولذلك تنحي إن بينهما نوعا من التعارض المفترض، كما إن بينهما نوعا من التعارض المغترض، كما الشرق، التي ترى التعارض بين روح الإنسان وجسده، أو بين رغباته في حضارة الشرق، التي ترى التعارض بين روح الإنسان وجسده، أو بين رغباته وإدادته، ولذلك تغلب الدوح على الجسد، وتغلب الإدادة على الرغبات. وبذلك تتكون ثنائية تقوم على التقابل والتعارض.

آما في حضارة الوسط، فإن الدين يتحقق في الدنيا والدنيا تتحقق بالدين. فالتموذج الحضاري الوسطي يعتمد على منظومة العقيدة الدينية السماوية، ومنها يؤكد على الدين والروح والمعنى والغيب، ثم يقوم النموذج الحضاري على منظومة القيم الحاكمة، وهي قيم تتأسس على الإنجاز الحضاري البشري، وتأتي من الدنيا، ولكنها تقوم على القيم الدينية ومنها وتتأسس بنوع من التدين الحضاري، لهلا تصبح العلاقة بين الدين والدنيا علاقة لا تنفك، مثل العلاقة بين منظومة العقائد الدينية ومنظومة العقائد

وفي حضارة الوسط تتجمع الثنائية في إطار من الوحدة، ولهذا لا نعتبرها ثنائية بل وحدة وتوحيد. أما في حضارات الشرق والغرب، فإن الثنائية تتحقق بالتعارض والمقابلة بين قطبين، هما في حضارة الوسط لا يوجدان إلا معا. معنى هذا أن الثنائية تتمثل في معنيين لا يوجدان معا، أما الوحدة فهي تظهر بوجود المعنيين معا. وبهذا يمكن أن نعرف الثنائية المندمجة والثنائية المنفصلة، فالأولى: تمثل حالة الاندماج بين القطبين، أما الثانية فتمثل حالة التعارض بين القطبين.

ونتصور أن حضارة الوسط بوصفها حضارة دينية حققت تلك الثنائية المنامجة أو التوحيد والوحدة في القيم، لأنها حضارة دينية ولأنها حضارة الدين السماوي. فهي الحضارة الدين السماوي. فهي الحضارة التي تجمع فيها بامتياز المنجز البشري مع الرسالة السماوية. وهذه الرسالة لم تكن ضد الحضارة ولا ضد الإنجاز البشري، بل هي رسالة لتنظيم حياة الناس نحو غايات سامية. ومن هنا أصبح التزاوج ضروريا بين الحياة التي تعبر عن تحقق غايات الذين وبين الدين نفسه، فالدين لا يتحقق بدون الحياة . ولأن الرسالة الدينية سماوية، والفعل الحضاري بشري، لللك تكونت الثنائية المرتبطة، بقدر ارتباط الدين بالفعل البشري، ويقدر اختلاف الفعل البشري عن الرسالة السماوية. فيهما من طبيعة مختلفا، فالرسالة إلهية والفعل الحضاري بشري، ولكن الترابط فهما من طبيعة مختلفا، فالرسالة إلهية والفعل الحضاري بشري، ولكن الترابط إلهيا، والفعل الحضاري يبقى سماويا إلهيا، والفعل الحضارية، التي يمكن النظر لها في ويكن النظر لها في الناط الها بوصفها ثنائية، عندما نتكلم عن الواقع الترابطي الداخلي لها.

إذن، هناك ثناثية توجد معا، وفي هذا الوجود يتحقق الترابط، كما يتحقق التصفيد. ولكن هناك ثنائية يوجد قطبها الغالب مسيطرا على قطبها المغلوب، وبينهما يحدث الصراع، والذي يترجم لحظات التغير والتحول الحضاري، ونعتقد أن من المهم التفرقة بين حالات الثنائية المختلفة، فهي ثنائية الواو العطف، في مقابل ثنائية "إما أو». فحضارة الوسط هي حضارة الدين "و» الدنيا. أما حضارات الشرق والغرب فهي حضارات اإما» الدنيا «أو» الدين.

وبسبب الثنائية المتلاحمة بين الدين والدنيا في حضارة الوسط، والتي تعني في التحليل الأخير، الترابط بين المعاني دون التحايض بينها، تتميز حضارة الوسط التحليل الأخير، الترابط بين المعاني دون التعالم الخضاري عبر الخضاري عبر المراحل الحضارية، لا يعد تغيرا في الطور الحضاري، أي أنه ليس تغيرا في منظومة القيم، وأيضا ليس تغيرا في منظومة المقيم،

القيم الخضارية بتغير الدين السائد، أي تغير منظومة العقائد الدينية السائدة. ولكن مع استمرار منظومة العقائد الدينية السائدة بدون تغير، تستمر أيضا منظومة القيم الحاكمة للحضارة بدون تغير. وهذا ما جعلنا نرى أن الأطوار الحضارية بوصفها فترات التغير الكبرى، لا تحدث إلا مع تغير العقائد الدينية السائدة، وبدون هذا التغير، تتغير الحضارة عبر مراحل حضارية، والتي تمثل درجة أقل من التغير الحضاري، الذي لا يمس منظومة القيم الحاكمة.

وبمعنى آخر، يمكن أن ننظر لهذه المسألة من خلال حقيقة أن الثنائية المتلاحمة بين الدين والدنيا، وفي كل مكوناتها من القيم والعقائد، لا تقوم على التعارض بين القيم، وبالتالي لا تشهد الثنائية المتعارضة ، التي تؤدي في حد ذاتها إلى التغير الحضاري المؤثر. فوجود قيم متعارضة داخل النموذج الحضاري، يؤدي إلى سيادة قيمة على أخرى، وبالتالي تبقى القيمة الأخرى في حالة تنع. ومن هذه الحالة يتكون قدر من التوتر والاضطراب، نتصور أنه يظهر في حالة التراجع الحضاري، وضعف النموذج الحضاري، وبالتالي ضعف القيمة السائدة، وتراجع تحققها في الواقع، وكذلك تراجع مدى الإشباع الذي تحققه للناس. وفي هذه الحالة يظهر حالة التنحي، للتصارع مع القيمة المقابلة لها، وتحقق عليها قدرا من السيادة. وتلك الحالة تؤدي إلى حدوث قدر ملحوظ من التغير الحضاري، ينتج عن خروج القيمة المتحية عن حالة التراجم، وظهور دورها في الحياة.

لهذا نتصور أن التغير الحضاري في مستوى القيم الحاكمة للحضارة، يتوقف على منظومة القيم نفسها، وعلى تكوينها الداخلي. فكلما كانت منظومة القيم تحقق قدرا ملحوظا من التجانس والترابط الداخلي، كلما كانت أقل عرضة للتغير. وكلما كانت منظومة القيم تقوم على الصراع والتوتر الداخلي بين القيم المكونة لها، كلما كانت أكثر عرضة للتغير. وفي حضارة الوسط نشهد قدرا متميزا من التجانس والترابط الداخلي بين القيم، عما يجعل تحقق القيم مترابطا، فكل قيمة تكتسب تحققها ومكانتها من القيمة الأخرى. وهكذا يتضاءل الصراع الداخلي في منظومة الثيم. ولكن كل منظومة المقيم الأخرى، فالمنظومة الثيم، ولكن كل منطومة ولكن كل منظومة ولكن القيم الأخرى، فالمنظومة التموم على القيم الأخرى، فالمنظومة لا تقوم على سيادة قيمة على القيم الأخرى، فالمنظومة لا تقوم على التعرا والمكانة، وفي حضارة

الوسط، تتكون منظومة القيم من قيم متعددة، ولها درجات مختلفة من التفضيل والسيادة، ولكن هذه الدرجات أو المستويات المختلفة من السيادة، تتوازن وتترابط عند قمة هرم القيم، حيث قيم التدين واللين . فمن خلال القيمة العليا للتدين، تتنظم القيم بعد ذلك داخل هرم القيم، من خلال القواعد والأسس العامة التي تنتج من الدين نفسه . ولأن الدين مفارق للبشر، ومتجاوز للاختيارات البشرية، لذلك يصبح التنظيم الداخلي للقيم قائما على أسس متجاوزة للبشر، ولا تمثل مجالا للصراع بين الاجتهادات البشرية.

نصل من ذلك إلى حقيقة تكون منظومة القيم في حضارة الوسط، من بناه من الفيم المترابطة على أساس إلهي، لم يأت من الناس، بل من الدين. وهكذا تتنظم القيم المتوابط على أساس إلهي، لم يأت من الناس، بل من الدين. وهكذا تتنظم القيم داخل سياق لا يظهر قدرا من الصراع والتوتر الذاخلي، وتتحقق به الثنائية المتلاحمة. وفيها يصبح شرط كل قيمة هو تحقق القيمة الأخرى، وبالتالي يكون الترتيب الهرمي قائما على أولوية تحقق القيم. فالقيمة الأعلى تتحقق هذه القيمة وبلذاتها، وهي قيمة الدين، فتحققها يأتي من منبعها الإلهي. ويتحقق هذه القيمة تتحقق القيم التالية لها، ومن خلال تحقق الأخيرة تتحقق التالية، وهكذا. ولهذا لا يحدث التوتر والصراع الداخلي، نظرا لوجود التحقق الشرطي بين القيم، والذي يجعل كل قيمة معتمدة على وجود القيم الأخرى.

ولكن في النموذج الخضاري المعتمد على الثنائية التصارعة، يصبح تحقق بعض القيم، مرتبطا بتنحية القيم الأخرى، ومن ذلك يحدث التغير الخضاري الواضح، والذي يشمل منظومة القيم، عندما تخرج قيمة من حالة التنحي إلى حالة التحقق، لأن ذلك يمني أن قيمة أخرى سوف تدخل في حالة التنحي، ومن المسافة الفاصلة بين القيمة والقيمة المقابلة لها، تتكون المسافة التي تتحرك فيها منظومة القيم، وهي بالتالي مساحة التغير بين الأطوار الحضارية. ولكن هلما التغير لا يمثل تغيرا كاملا، ولا هو بالطبع تغيرا من نموذج حضاري إلى نموذج حضاري مختلف عنه كلية، بل يمكن أن نتصور التغير بين الأطوار الحضارية، والذي ينتج من الثنائية المتصارعة في يكن أن تنصور المنور بين الأطوار الحضارية، والذي يتبح من الثنائية المتصارعة في القيم، بأنه تغير لمكون من مكونات منظومة القيم الحاكمة للحضارة. وبهلما لانتصور مثلا أن الحضارة الغربية، والتي تقوم على الصراع بين قيمة الدنيا وقيمة الدين وفي طور حضارة الدنيا وفي طور

آخر حضارة دينية مثل حضارة الوسط. فالتغير الحضاري في النهاية تغير محدود بالإمكانيات الحياتية والطبيعية. فإذا تصورنا مثلا إمكانية أن يصل التغير الحضاري لحدينير الحضارة إلى أخرى، فإن معنى هذا حدوث انقطاع حضاري، وهو أمر لايمكن أن يحدث، لأن الحضارة هي وسيلة الحياة، وانتقال الحضارة عبر الأجيال، يعني انتقال وسائل الحياة وطرق التكيف، والمعرفة، عبر الأجيال. فإذا كان التعلم الاجتماعي، هو وسيلة الوليد للدخول إلى الحياة، وفي هذا التعلم يتم نقل الحضارة، لهذا لا يمكن أن تنقطع الحضارة، وتفقد التراكم البشري المعرفي، الذي يجعل الحياة تستمر.

ومعنى هذا أن التغير الحادث في الحضارة، هو تغير جزئي في كل الحالات، ويختلف في الكم والكيف بين النماذج الحضارية ، ولا يمثل في كل الحالات تغيرا كليا للحضارة. وبهذا المعنى، يمكن أن نقترب من الحضارة الغربية بوصفها نموذجا للحضارة القائمة على الثنائية المتصارعة. فالحضارة الغربية هي حضارة المادة، وهي أيضا الحضارة التي تسود فيها قيمة الدنيا. ومن خلال التغير الحضاري، تظهر قيمة الدين في بعض أطُّوار الحضارة الغربية، ولكنها تظهر في داخل النموذج الحضاري القائم على المادة، والقائم أيضا على الثنائية المتصارعة. وفي هذه الحالة سنجد أن قيمة الدين تسود على قيمة الدنيا، دون أن تنتهى الثنائية، بل يظل الصراع بين الدين والدنيا. ويترجم ذلك في محاولة فرض سيادة قيمة الدين على قيمة الدنيا وتنحيتها. وبعد أن كانت السيادة للعقل باسم الدنيا، أو عن قيمة الدنيا، تصبح السيادة للدين والمؤسسة الدينية، وتتراجع سيادة العقل، وبالتالي تتراجع سيادة الدنيا كمصدر للقيمة الحاكمة. ولكن المنظومة المادية تبقى كما هي، بعد تغير أوضاع القيم بداخلها.

نقصد من ذلك أن التحول ليس للنموذج الحضاري، بل لأولويات القيم داخل منظومة القيم الحاكمة. والحقيقة أن مسألة التوالي بين قيمة الدين وقيمة الدنيا، تحتاج إلى تصور واضح يقترب من فهم التغير التاريخي الحادث في الحضارة الغربية . ففي حالة سيادة قيمة الدنيا، وسيادة قيمة المادة، نجد أن قيمة الدين تتنحى عن التأثير العام، وتخضع لتأثيرات منظومة القيم السائدة. وعندما يحدث التغير الحضاري، تصعد قيمة الدين في منظومة القيم، لتصبح القيمة المركزية، ولكنها لاتغير منظومة القيم، ولا تغير النموذج الحضاري، فالذي يتغير فقط القيمة التي عنم منظومة القيم، وبهذا المعنى، فإن قيمة الدين عندما تظهر في الحضارة الغربية لا تصبح القيمة المرجعية، ولا القيمة المنشئة لمنظومة القيم، بل تصبح فقط القيمة الذي تحتل مركز القيم. وهو أمر يختلف عما يلاحظ في حضارة الوسط، حيث نجد أن قيمة الدين هي القيمة المرجعية لمنظومة القيم، والقيمة المنشئة والمشكلة للقيم الأخرى في المنظومة. ولهذا تصبح منظومة القيم في حضارة الوسط نابعة من قيمة الدين، أما في الحضارة الغربية، فإن منظومة القيم السائدة في الحضارة، والمشكلة للنموذج الحضاري، تنبع من القيم المرجعية للحضارة، وهي قيمة المدن القيم المرجعية للدنيا، وعندما يحدث التغير الحضاري، وتصبح قيمة المدن القيمة المرجعية للدنيا، كقيم المرجعية منشئة لمنظومة القيم، تظل المنظومة نابعة من قيمة المادة وقيمة الدنيا، كقيم مرجعية منشئة لمنظومة القيم.

وهكذا يمكن أن نرى حالة الثنائية المنفصلة في تجسدها في حالة التغير الحضاري، حيث يحدث تبدال بين قطبي الثنائية على الوضع المركزي داخل منظومة القيم. ولكن أحد قطبي المركزية يحتل الوضع المركزي في فترات، كما أنه يمثل القيسمة المرجعية المنشئة لمنظومة القيم، أما القطب الآخر، فهو القطب المتنحي، والذي يحتل الوضع المركزي في فترات أخرى، دون أن يتحول لقيمة مرجعية أو قيمة منشئة لمنظومة القيم. ويهذا يختلف الوضع التاريخي للقيم في الحضارة، ففي الحضارة الغربية تمثل المادة والدنيا، القيمة الحضارية التاريخية، والتي تكتسب منها الحضارة طبيعتها عبر التاريخ، أما قيمة الدين فتمثل في وضعها المركزي، سمة لطور حضاري محدد، دون أن يكون لها الوضع التاريخي.

يدفعنا هذا إلى تصور وضع الحضارة الغربية في حالة سيادة قيمة الدنيا، ووضعها في حالة سيادة قيمة الدنيا، ووضعها في حالة سيادة قيمة الدنيا، تكون منظومة القيم في حالة من الاتساق والتجانس الداخلي، وبالتالي في حالة من التكامل بين القيم، وتعد هذه الحالة ممثلة للوضع النموذجي للحضارة الغربية، أي الوضعارة الملك للحضارة، والذي يحقق اتساق الحضارة الداخلي، ومعه تتحقق الحضارة في الموقع، والعملي والمادي، أما في حالة وصول قيمة الدين إلى المركز، فإن منظومة القيم الحاكمة للحضارة تكون في حالة من حالات عدم

التجانس الداخلي، ومعه نتصور تصاعد التوتر الداخلي في الحضارة، حيث لاتتسق قيم المنظومة الحضارية مع سيادة القيمة الدينية. وكأن القيمة الدينية في هذه الحالة تنتج حالة حضارية لا تأتي من القيمة الدينية رغم وضعها المركزي.

ولكن في حالة وصول القيمة الدينية إلى مركز منظومة القيم في الحضارة الغربية، تتحقق الحضارة أيضا على أرض الواقع، ولكن تحققها لا يبلغ المستوى الغربية، تتحقق الحضارة أيضا على أرض الواقع، ولكن تحققها لا يبلغ المستوى الذي تصف بحركزية قيمة الدين، بأنها تمثل طورا حضاريا للحضارة الغربية، ولكنه ليس الطور النموذجي للحضارة، حيث يغلب عليه التعارض أو عدم الاتساق الداخلي، وكأن أعضارة الغربية تحقق نفسها في الصورة النموذجية، عند سيادة قيمة الدنيا، ثم تحقق نفسها في طور آخر، دون أن يكون تحققها كاملا أو متسقا مع كل الغابات التي تسود في الحضارة، وذلك في حالة سيادة قيمة الدين المتنحية، ومن هذا يكون للحضارة الغربية أكثر من طور حضاري، أولهم الطور الدنيوي والذي يحقق التقدم الغربي المثميز، والثاني الطور الدنيوي والذي يحقق التقدم الغربي المثميز، والثاني الطور الديني والذي لا يحقق نفس التقدم بنفس التميز.

ونتصور أن الحضارة الغربية، عندما تصل لمرحلة التراجع الحضاري، تنهي الطور الحضاري المتقدم، والذي يتميز بسيادة قيمة اللذيا، ثم تدخل الحضارة في دورة جديدة، تبدأ برحلة الكفاح الحضاري، ثم الصعود الحضاري، ويعده الجمود ثم التراجع، وفي هذه الدورة الحضاري، ثم التحود الحضارة في طور حضاري، جديد، ثم التراجع، وفي هذه الدورة الحضارية، تدخل الحضارة في طور حضاري، جديد، يتميز بمرزية قيمة اللذين، ولكنه طور لا يصل إلى مستوى الصعود الحضاري المتحقق في الطور السابق له، والذي تميز بسيادة قيمة اللذيا، وربما يمكن النظر إلى الطور الديني، باعتباره مساويا للطور الديني، وقديرى البعض أن الطور الديني هو الذي يمثل التقدم الحقيقي. ولكن المحك المناسب للنظر إلى المقارنة بين الطور الديني والطور الديني، هو المتحقق على مستوى التاريخ البشري، والتاريخ المضاري. حقق أقصى تقدم، الحضاري. حيث تشير وقائع التاريخ الحضاري، أن الغرب حقق ألصى تقدم، وأعلى المواره الدينية، كذلك يمكن أن نعقد المقارنة بين الأطواره الدينية. كذلك يمكن أن نعقد المقارنة بين الأطواره الدينية. كذلك يمكن أن نعقد المقارنة بين الأطواره الدينية معالى الطور الديني بوضوح، حيث يغلب في الطور الديني، السيادة المتجسدة في الطور الديني، والتي تأتي منها الدولة الدينية، الديني، السيادة المتجسدة في البشر والمؤسسات، والتي تأتي منها الدولة الدينية، السيادة المتجسدة في الطور الديني، والتي تأتي منها الدولة الدينية، السيادة المتجسدة في الطور الديني، السيادة المتجسدة في البشر والمؤسسات، والتي تأتي منها الدولة الدينية،

والتي تمثل في تصورنا نموذجا للخلط الحادث في منظومة القيم الحضارية ، حيث المكون الديني والدنيوي يجتمعان دون أن يحدث بينهما التجانس والاتساق .

ومن خلال هذا التصور، نصل إلى تاريخ حضاري يحتوي على ثناتية في أطوارة الحضارية، حيث يصبح التغير بين الأطوار ناتجا من تغير القيمة التي تحتل المركز في الثنائية المتصارعة. ولهذا لا نتصور هذه الأطوار في النموذج الحضاري القائم على الثنائية المندمجة أو المتلاحمة. وما يمكن أن نتصوره في حالة الثنائية المتلاحمة، كما في حضارة الوسط، التوازن بين قطبي الثنائية في حالات التراجع الحضاري، ثم يعود التوازن متعقق بين الدين والدنيا في حضارة الوسط، متمثلا في المحدود الحضاري، وبهلذا المصعود الحضاري، ثم ومع الدنول في مرحلة الصعود الحضاري، نتصور مرحلة الصعود الحضاري، نتصور أن قيمة الدين تجور على مساحة قيمة الدنيا، كجزء من الاتجاء المحافظ على مرحلة السعود، ويستمر هذا الوضع حتى حالة التراجع الحضاري، ليصبح سبادة الدين في مساحات لقيمة الدنيا، كتجزء من الاتجاء المحافظ على المصاحات لقيمة الدنيا، ثقم يمكن أن نتصور في مساحات لقيمة الدنيا، أو التي تشهد قدرا من الحالة التي تحتل فيها قيم الدنيا مساحات من قيمة الدين، أو التي تشهد قدرا من المحادة الدين، أو التي تشعدة قدرا من المحادة الدين، أو التي تشعدة الدين، وفي هذه الحالات تتسم الحضارة بالتفكك، وهي المد ورجات التراجع الخصاري، المتصاري. وبعد ذلك يعود التوازن مرة أخرى المنظومة القيم مع الصعود الحضاري.

بهذا يمكن أن نعرف التغير في الثنائية المتلاحمة، بأنه يعبر عن درجة من فقدان التوازن داخل الثنائية، ثم عودة هذا التوازن مرة أخرى. أما في الثنائية المنفصلة، فإن التغير عثل تبديلا بين قطبي الثنائية، فيحتل القطب الغالب موضع المركز، وبهذا تكون الأطوار الحضارية شاهدة على يحتل القطب المتنحي موضع المركز، وبهذا تكون الأطوار الحضارية فلا تشهد تغيرا في المناهل المحاسلي، بهذا أن التغير الحادث في منظومة القيم الدنية في حضارة الوسط، والذي يفقدها التوازن الداخلي، ثم يفود مرة أخرى، هذا التغير يحدث في بناء الثقافة والمعرفة، وليس في المنظومة نفسها، حيث يحدث الحال في التوازن بين القيم في منتجها الثقافي، أي الحياتي نفسها، حيث يحدث القيار في التوازن بين القيم في منتجها الثقافي، أي الحياتي والتطبيقي. فالتوازن بين القيم يعادث في بناء الثقافة، ثم يظهر في الثقافة والسلوك

والأنماط المعرفية وغيرها. ويهذا يكون التوازن فعلا متحققا على أرض الواقع. وكلما تحققت القيم الحضارية في جضارة الوسط، في صورة متوازنة، كلما كان هذا تعبيرا عن النهوض الحضاري. أما التحقق غير المتوازن فهو يصاحب حالات ضعف الحضارة، أي التراجع الحضاري.

دلالات الثنائية:

من الغالب في الفكر الإنساني، القول بالثنائيات. فالمقابلة الأساسية بين الخير والشر، تتمدد في الخياة والفكر لعدد لا نهائي من الثنائيات، التي تتقابل المعاني فيها، على أساس المعنى وضده. وهذه الثنائية في الواقع العملي، غثل وقائع الحياة وتنوعها، كما تمثل حقيقة المقابلة بين المعاني، حيث يكون لكل معنى، مفهوم آخر ممختلف عنه، ويحمل دلالة عكسية له. والتقابل الثنائي للمعاني، عمل حالة طبيعية، وفيها تتحدد الاختيارات البشرية، عبر القطين المتضادين للفكرة أو المبحال. ولكن الثنائية المتمثلة في المقابلة بين الخير والشر، تختلف كليا عن الثنائية بين الروح والجسد، وبين الدين والمني والمعنى والمادة. فثنائية الخير والشر، تمثل مجال المفاهيم المتعارضة، والتي لا تجمع، وفيها يكون تحقق معنى يؤدي مباشرة لعدم تحقق المعنى الثاني المقابل له. فالعمالة لا تتحقق مع الظلم، وتحقق العمالة يؤدي إلى محاربة الظلم والقضاء عليه، كما أن تفشي الظلم، يؤدي إلى القضاء على العمالة.

وثنائية الخير والشر، تمثل المعاني التي تنفق عليها الناس، وتحددت في دلالات متعارضة، وبالتالي تمثل الثنائيات التي لا يمكن الجمع بينها، أو إحداث أي قدر من التوفيق بينها، ويمكن ملاحظة هذه الثنائيات في الثقافة الإنسانية عامة، وعبر كل الحضارات، وركم بعضها يمثل ثنائيات الحضارات، ولكن بعضها يمثل ثنائيات شائعة في التاريخ الإنساني، حيث نتصور وجود قدر من الاتفاق العابر للحضارات، والذي يمثل الأخلاق والقيم العامة، التي حازت على الاتفاق البشري التاريخي، يؤدي هذا إلى وجود ثنائيات للمعنى والمعنى المضاد، تتشر في كل الحلاصارات والثقافات. ولا يمكن تمييز الحضارات من خلال هذا النوع من المثنائيات، بل يعتبر التقابل بين المعنى وضده من خصائص الثقافة، ونوع من وسائل

التعبير عن المفاهيم، وتعريفها في صياغات جامعة مانعة، تحدد الفهوم، وتحدد المعنى المضادله.

وعلى الجانب الآخر، نلمح الثنائيات الاعتيارية، والتي تمثل مجالا للاختيار الحضاري التاريخي، وهي ليست ثنائيات بين المعنى وضده، ولكنها معان ومفاهيم متعددة، تتكون بينها علاقات، تختلف من حضارة لأخرى، وهنا تظهر أهمية ثنائيات مثل الروح والجسد، والمعنى والمادة، والدين والدنيا، بوصفها ثنائيات والمناسب أن ننظر لتلك الثنائيات بوصفها مكونات للحياة والثقافة، ومجالات للمتيم، وتكوينات معرفية. وهي بهذا لا تمثل التضاد، ولا تكون مقابلات طبيعية لا لتنقي، ولكنها مكونات ثقافية، تتحدد العلاقات بينها تبعا للحضارة والثقافة الماللة، وهي في الغالب تمثل الجوانب الأساسية للحياة البشرية. فللعنى جزء من السائلة، وهي في الغالب تمثل الجوانب الأساسية للحياة البشرية. فللعنى جزء من السائلة، وهي في الغالب تمثل الجوانب الأساسية للحياة البشرية، غلاق الروح جزء من الكيان الإنساني، كما أن المحد جزء آخر ، والميات الحياتية، يحدد العلاقة بين المكونات، الدياج وتحدد العلاقة بين المكونات، ويصوغها في علاقة سلبية أو إيجابية، عا يحدد دور كل مجال في مواجهة المجال الاخور.

وعندما نحدد العلاقة بين الروح والجسد، نحدد دور كل منهما في حياة الناس، وبالتالي نحدد العروز الأهم، ثم الدور التالي له. وفي هذا التحديد، يمكن أن تكون العلاقات المصاغة بين المفهومين، تؤدي إلى سيادة أحدهم على الآخر، أو إلى إحداث الصراع بينهما. ومن خلال هذا الفهم، يمكن أن نحدد معنى الثنائية المندمجة، عمديدا له أصداؤه على الواقع السلوكي المعاش، المنافقة المتلازمة سلوكيا، أما الثنائية المندمة أو المتلاحمة، هي في الواقع العملي، الثنائية المتلازمة سلوكيا، أما الثنائية المتدافقة فهي في الواقع العملي، عمل الثنائية المتلازمة مولانفصال، والمتنافر، يصوغ الثنائية إلى الصورة السلوكية. ففي حالة المعاني المتلازمة، يصبح حيث يحول الثنائية إلى الصورة السلوكية. ففي حالة المعاني المتلازمة، يصبح الواقع السلوكي الملاحظ، جامعا للقيمتين أو المجالين معا، ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر، الهذا يصبح تحقق أحدهما بدون الآخر، أما في المعاني

المتنافرة، فيكون تحقق قيمة متاحا من خلال عدم تحقق القيمة الثانية، مما يؤدي إلى سيادة مجال على الآخر، أو سيادة مجال على حساب الآخر، ومن هنا ينشأ نوع من التعارض بين للجالين، من خلال صيغة «إما أو».

ولكننا نتناول هنا القيم على المستوى الخضاري العام، وليس على المستوى الفردي السلوكي المخاص، بمعنى أن الثنائية المتلازمة والمتنافرة تتحقق أساسا على المستوى الحضاري، ثم تؤدي إلى نتافع محددة على المستوى الإنساني السلوكي، سواء الفردي أو الجمعي. ففي الثنائية المتلازمة، بين الدين والدنيا، سنجد أن النموذج الحضاري، يرتب القيم الخاصة بالدين والدنيا في إطار يشمل المجالين معا، دون تعارض بينهما، فتتحقق قيم الدين والدنيا معا، في منظومة متكاملة. أما في الثنائية المتنافرة، فيكون النموذج الحضاري مؤكدا على قيم الدين أو الدنيا، دون قيم المجال الثاني، عما يعني تنظيما لقيم مجال دون الآخر، حيث يكون تحقيق قيم هذا لمجال لا تتاح مع تحقيق قيم المجال الثاني، وبالتالي يلزم أن تتحقق قيم مجال دون الأخر.

وعلى المستوى الفردي السلوكي، تنعكس هذه العلاقات الثنائية على الفرد، وتحدد مواقفه من الحضارة السائدة، ومن مجالات الحياة، ونتصور أن الثنائية المتلازمة بين الدين والدنيا، تؤدي إلى سلوك فردي يحقق قيم الدين والدنيا، أما في الثنائية المتنافرة، هسنجد أن السلوك الفردي يميل إلى تحقيق قيم الدين أو قيم الدنيا. وهنا يبرز الاختيار الديني الفردي، حيث بجد في الحضارات التي تميل للثنائية المتنافرة، أن الناس تختار بين أحد قطبي الثنائية، ففي الحضارة الغربية مثلا، سنجد أن الفرد يختار الإيمان الديني أو لا يختاره، والذي يختار الدنيا على حساب الدين، يمثل الدنياء على ساب الدين، الدين مسيمثل بالتالي النموذج المتنافرة الخربية، ومن يختار الإيمان الدينية المتنافرة، حيث يكون اختيار الدينا على حساب تنحية الدين، ويكون اعتيار الدينا على حساب تنحية الدين، ويكون والتعارض بين الدين والدنيا، وللذلك يكون عليه الاختيار بينهما، وعلى العكس من ذلك، سنجد في والنمارة يلذلك يكون عليه الاختيار بينهما، وعلى العكس من ذلك، سنجد في عفرة الثنائية المتلازمة، كما في حضارة الوسط، أن الفرد يختار الدين والدنيا، على الديناء الدين والدنيا، على الديار والدنيا، وللذياء المؤدج الثنائية المتلازمة، كما في حضارة الوسط، أن الفرد يختار الدين والدنيا على على الديار والدنيا، على الديار والديار والموار والميار والديار والموار والديار والميار والديار والديار والديار والديار والديار والديار والديار والميار والديار والديار والديار والديار والديار والديار والديار وال

حيث ترتب الحضارة والعقيلة قيم الدين والإيمان وقيم الدنيا والحياة في نموذج متلازم، يتبع تحقيق هذه القيم معا.

يكتنا بعد ذلك أن نتصور أن أنواع الثنائية في الحضارات ينتج عنها ألماط سلوكية تنبع منها وتتأثر بها. ففي الحضارة الغربية، نجد النعط الديني والنعط الدنيوي، وهما يمثلان ثنائية سلوكية، كما أنهما ثنائية بين الأفراد والعلبقات والشرائح المكونة للمجتمع . في المجتمعات الغربية، سنجد مجموعات دينية ومجموعات دنيوية، ولكل منهما وجود واضح . ويلاحظ أن مدى وجود هذه المجموعات يتناسب مع الطور الحضاري الذي تمربه الحضارة الغربية، حيث تسود المجموعات الدنيوية في الطور الطور الذي يتميز بركزية القيمة الدينية، وتسود المجموعات الدنيوية في الطور بين قيم الدين واللنيا يتحقق على أرض الواقع، في نماذج سلوكية متنافرة بين المجموعات الدينية والمجموعات الدنيوية . أي أن التنافر في المفاهيم على المستوى ولعبر عن نفسه على أرض الواقع في تنافر بين الأفراد والمجموعات .

ولكن في حضارة الوسط، والتي تتميز بالقيم المتلازمة بين الدين والدنيا، سنجد صورة مختلفة، حيث يسود بين الناس النموذج السلوكي الذي يحدث التوافق بين الدين والدنيا، تعبيرا عن السائد في الحضارة، أما الاختلافات والتباين الفردي، فيأتي في صورة تمثل مجالي القيم، ولكن في حالة من عدم التوازن الحضاري بينهما. و تعني بذلك أن الحالات الفردية أو الجماصية التي تختلف مع السائد حضاريا، أما أن تعبر عن قدر من التدين الذي يغلب على مساحات من الدنيا، أو تعبر عن قدر من الدنياة بين تعلب على مساحات من الدنيا، أو الحالات الفردية إلى فك العلاقة بين الدين والذنيا، ولكن إلى خلخلة التوازن بينهما.

ونصل من ذلك إلى معنى مهم في قضية موقع الدين والدنيا من البناء الحضاري، حيث يمثل الموقف الحضاري، السياق العام، والذي ينعكس في الأنظمة والقواعد العامة، ولكنه لا يحدد المواقف الفردية. نعني بهذا، أن سيادة قيم الدنيا على قيم الدين في حضارة ما، لا تعني أن شعب هذه الحضارة جملة غير متدين، ولكن تعني غالبا أن النموذج والنمط السائد بين الناس لا يحتكم لقيم الدين ، ولكن الإعان الابيان الديني يمكن أن يسود للدى فئة من الناس ، أيا كان حجمها . وبالتالي علينا أن نؤكد أن تناول موقع الدين من الحضارة ، لا يعتي حصر حالة الإعان لدى الناس ، ولا هو حكم بالإيمان على الحضارة ، بالمعنى الديني المباشر . فالحضارة هي نتاج السائد بين الناس ، ونتاج النموذج والنظام العام الحاكم لشعب أو أمة ، أما الحديث عن الإيمان الديني ، فهو في التحليل الأخير شأن فردي ، فلا يمكن أن نقول بإيمان فرد أو عدم إيمان قب الحفارة التي ينتمي لها من الدين .

الازدواجية والثنائية :

عا سبق نصل إلى الحالة التي تمثل التدين في حضارة يغلب عليها التنافر بين قيم الدين والدنيا، وتلك التي تمثل التدين في الحضارة التي تلازم بين قيم الدين والدنيا، وكلتا الحالتين ينعكس في حالات سلوكية مختلفة، ومنها يظهر معنى الازدواجية، وهو معنى مهم على المستوى الفردي والحضاري. ففي الثنائية المتنافرة، تكون قيم الدين منفصلة عن قيم الدنيا، عما يؤدي إلى تغليب قيم الدين على الدنيا، في حالة الإيمان الديني، سواء للفرد أو على مستوى الحضارة. ولكن في الحياة العملية، يعيش الإنسان في مجال حياتي، توجد فيه عناصر الدين والدنيا، وتتجسد هذه المجالات في مواقف ومؤسسات، مما يجعلها حالة واقعية يعيش فيها الإنسان. وفي حالة الإيمان الديني، الذي يترجم إلى ثنائية متنافرة بين الدين والدنيا، يعيش الإنسان حياته في أغلبها في مواقف حياتية دنيوية، فهو لا يعيش في مجال الدين، قدر ما يعيش في الحياة العملية والاجتماعية. وهنا تبرز أهمية مفهوم الازدواجية، حيث تغلب على نمط السلوك في الحضارات التي تتميز بالثنائية المتنافرة، ومنها تنشأ ازدواجية بين الدين والدنيا كمجالات في الحياة، ويحدث انفصال بينهما، فيحيا الإنسان المؤمن الحياة الدينية في المجال الديني، والتي تمثل التفضيل الأساسي له وتعبر عن إيمانه وقيمه، ولكنه يعيش الحياة في مجالها، والذي لا تحكمه قيم الدين، ولا تحكمه قيم تتلازم مع القيم الدينية، وبالتالي يعيش الإنسان المؤمن الحياة في مجال ينظم بشكل منفصل عن الدين، ويتبع نظاما وقيما مختلفة، مما يؤدي إلى الازدواجية في المعايير والنمط الحياتي والسلوكي. وينتج عن ذلك نوع من السلوك 1 . 7

الإيماني الديني الذي يتواكب مع سلوك حياتي مختلف عنه وغير متجانس معه.

ونتصور أن هذه هي الحالة، في الحضارة الغربية، سواء في الطور الحضاري الذي يغلب قيمة الدنيا، حيث إن الغلبة الذي يغلب قيمة الدنيا، حيث إن الغلبة والسيادة من قيمة على قيمة أخرى، لا تؤدي إلى إقصاء مجال من مجالات الحياة لحساب المجال الآخر، ولكن تؤدي إلى نوع من السيادة النسبية في التركيب والتكوين العام والنهائي للحضارة ومنظومة القيم العليا. أما في الحياة العملية، فتظل مجالات الحياة متضمنة للمجال الديني والدنيوي، بوصفها مجالات حياتية ومساحات في الحياة، ومن هنا تغلب الازدواجية في المعايير، كنتيجة للتنافر داخل الثانية.

ونظن أن هذا يؤدي إلى نوع من الحياة التي تسود فيها معايير كل مجال في حدوده، ولا يقوم بين المجالات نوع من التكامل والترابط الكافي، وبالتالي يظهر قدر من التعارض بين الغايات النهائية للقيم السائدة في هذه المجالات. وهذه الحالة هي التي تؤدي إلى ذلك التدين الذي نلاحظه في الغرب، حيث إنه غط من التدين المتميز في المجال الديني، ولكنه يوجد مع غط من الحياة والسلوك العملي، الذي لايظهر فيه نوع من التناسق مع النمط الديني. وقد نظن أن هذه الحالة تمثل نوعا من التعارض أو عدم المصداقية، ولكن ذلك يكون حكما خارجيا غير منصف، فحالة الازدواجية في الحضارة الغربية، التي يغلب عليها التنافر بين الدين والدنيا، عثل حالة وغط حياتي سائد، بل إن الازدواجية تتمثل في الفصل بين الدين والدنيا، واتباع قيم محددة في كل مجال، دون أن يكون التعارض الظاهر، تعارضا في حقيقة الأمر، بل نوعا من الفصل بين الحياة والدين، وكأن لكل منهما مجاله وقواعده وأغاطه.

ومجمل هذا التصور، يشرح مسألة فصل الدين عن الدولة، وفصل الدين عن الحياة، كما تحدث في الحضارة الغربية المعاصرة، حيث إن هذه العمليات من الخيسا، عكنة أصلا في ظل الحضارة الغربية، لأن التنافر أو الفصل بين قيم الدين والدنيا، يجعل لكل منهما مجاله الخاص، عما يؤدي إلى نوع من الفصل الحقيقي بينهما على المستوى الحضاري والثقافي، والخاصل في الحضارة الغربية أن الدين ساد في طور حضاري كقيمة مركزية، ثم سادت الدنيا كقيمة مركزية في طور

حضاري آخر. ولكن الفرق بين هذه الأطوار الحضارية لم يكن في التلاحم بين قيم الدين والدنيا، ولم يكن في تحولهما من قيم متنافرة ومنفصلة إلى قيم متلازمة، بل كان التغير في موقع كل قيمة من حالة السيادة في منظومة القيم الحضارية، فقصلد من هذا أن الحضارة الغربية هي حضارة المادة والجسد والدنيا، وأنها ظلت كذلك على مدى تاريخها الحضاري الممتد، وفي هذا التاريخ حافظت على حالة من الفصل والتنافر بين قيم الدين والدنيا، ومنها شكلت لكل منهما مجاله الخاص، مما أدى إلى نوع من الازدواجية بين المجالين، ولقد حافظت الحضارة الغربية، حسب تصورنا على هذا الوضع، سواء في زمن سيادة قيمة الدين أو زمن سيادة قيمة الدين أو

في المقابل لذلك، نرى أن حضارة الوسط، لا تمثل نوعا من الازدواجية بين مجالات الحياة، فالقيم المنظمة للدنيا هي من القيم المنظمة للدين، ومن نفس نوعها، وتتكامل معها. ولهذا لا تنتج الثنائية المفضية للازدواجية في حضارة الوسط. ويؤدي هذا إلى عدم وجود فصل بين الدين والدنيا، وتداخل قيم الدين في الدنيا، والترابط الشديد بين المجالات. وهنا يمكن أن نصل إلى تصور عن حضارة الوسط في مقابل حضارات الشرق والغرب، حيث يسود في حضارة الوسط المجال الحياتي المتكامل، أما في الحضارات الأخرى فتسود المجالات الحياتية المنطاة.

الفاعل الحضاري:

الاختلاف بين الحضارات في منظومة القيم، ينعكس انعكاسا مباشرا، على الاختلاف في الفاعل الحضاري. ففي كل حضارة يكون الإنسان هو الفاعل المشكل والمكون للحضارة، ولكن الإنسان كيان مركب من عناصر ومكونات مختلفة، وبالتابلي يمكن أن ننظر للفعل الإنساني في أغاط تشكل أسلوب هذا الفعل. فالإنسان يملك قدرات ومهارات في الفعل، تتنوع بصورة تؤكد تعقد الكيان الإنساني. ويمكن للإنسان أن يستخدم بعض أو كل هذه المهارات والقدرات، ولكنه في النهاية يغلب بعض قدراته على القدرات الأخرى، ومن هذا ينتج منهج السلوك السائد في الحضارة، أي النمط الغالب، ومنهج السلوك يحدد الطريقة التي تسود

بين الناس في حياتهم، ومنها تتحدد الطريقة التي تبنى بها الحضارة، وتتشكل من خلالها الحياة. والنظر إلى المنهج السلوكي، يمكن أن يشرح كيفية تكون النماذج الحضارية المختلفة. حيث يؤدي غلبة منهج سلوكي ما، إلى تكون نموذج سلوكي دون الآخر.

ومن منظور آخر، يمكن أن نرى أن سيادة منهج سلوكي على جماعة أو مجموعة بشرية، يؤدي إلى تكوين مشترك من القيم والقواعد بينهم، ومنه تتكون الحضارة . وبهذا يعد إنتاج الحضارة عبر الزمن، وفي المكان، من خلال استمرار هذا المنهج السلوكي عبر الأجيال. وهنا تبرز أهمية عملية التعلم الاجتماعي التفاعلي، والتي يتحقق من خلالها نقل المنهج السلوكي عبر الأجيال. ويصبح هذا المنهج، هو الطريقة التي تمارس بها الجماعة أو المجموعة البشرية، حياتها، والطريقة، هي الملط المتالم الفتال من السلوك، أي اللحمط المتكرر والسائد. وإذا كان الإنسان عملك قدرات الفعل والتفكير والتخيل والإدراك وغيرها من القدرات البشرية، فهو يكون من هذه القدرات البشرية، فهو يكون محصلة من هذه القدرات البشرية ، فهو يكون محصلة القدرات البشرية جميعا، ولكن وضع هذه القدرات في منهج سلوكي معين، وغي يجملها منتظمة في نمط وطريقة حياتية ، تغلب بعض القدرات ، بأن تجعلها قدرات يجملها متنظمة في نمط وطريقة حياتية ، تغلب بعض القدرات ، بأن تجعلها قدرات محكية ومعيارية، تحدد نتائج السلوك وغياته.

ويكن أن نعتبر القدرات الإنسانية المسكلة للمنهج السلوكي قدرات عقلية في أساسها، حيث يعد العقل حسب التعريف العلمي، موطنا للقدرات البشرية السلوكية، التي تتجاوز السلوك الجسدي البيولوجي الخاص يوظائف الحياة الأساسية. ومن العقل يتاح للإنسان العديد من المهارات والقدرات الخلاقة، والتي تميزه عن غيره من الكائنات، وتتبح له أن يقيم الحضارات، وأن يسجل تاريخا لحياته، ويحمق الإنجازات الحضارية. ومن العقل أيضا يحقق الإنسان التراكم للمرفي، والذي يمثل عصب التاريخ الحضاري، ومنه يتحقق التطور الحضاري عبر الزمن، والذي يمثل عصر الزمام دائما، حيث يتمثل في تراكم معرفي يحقق الجليد والأفضل عبر الزمن.

ومن خلال تصنيف الحضارات إلى الحضارات الثلاث الكبري في التاريخ البشرى، يمكن أن نصنف الفاعل الحضاري، إلى تصنيف مناظر ومتواز مع هذه النماذج الحضارية الثلاثة. حيث نصل إلى الفاعل الحضاري، المشكل لكل حضارة منها. وهو الإرادة، والوجدان، والتفكير، بوصفها مناهج ثلاثة في النمط الحضاري البشري، تعبر عن حضارة الشرق ثم الوسط ثم الغرب على التوالي. والإرادة، يقصد بها قدرة الإنسان على التحكم والسيطرة، وتتمثل فيها تحدي العقبات والأزمات، وكأنها عنوانا لسيطرة الإنسان على سلوكه تبعا للهدف والغاية التي يريد تحقيقها منه. أما الوجدان، فيمثل القدرات الخاصة بالمشاعر والعاطفة والتخيل والتفكير والإرادة معا، أي أن وجدان الإنسان، هو المساحة المعبرة عن التركيب المترابط بين القدرات الإنسانية، والتي تتجسد في النهاية في المعنى الإنساني المركب، الذي يعبر عن الفكرة في مضمونها الوجداني وصورتها المتخيلة. وبهذا يتحقق الهدف النهائي للحياة، من خلال تحقيق التصورات الإنسانية المعنوية، التي تحدد للأشياء صورة إنسانية متخيلة، أي صورة يصنعها الخيال الإنساني، ويجسدها الوجدان. وفي المقابل نجد أن التفكير، يمثل القدرة على تناول عناصر الحياة ودراستها، وتحديد الأفكار بصورة تعكس الواقع وتنظمه. فالتفكير هو عمل تقريري يحدد الوقائع وينظمها، ويضعها في قالب من الأفكار، يعكس الواقع المادي ويعرفه.

ومن خلال هذا التصور، نرى أن الحضاوة الشرقية، تعتمد على قدرة الإنسان على السيطرة على الحياة المادية والرغبات الجسدية، وقدرته على اتباع نظام صارم في الحياة. وتتركز الإرادة كمنهج للحياة في القدرة على تحقيق الالتزام الحياتي الصارم، وتحقيق الالتزام الحياتي الصارم، وتحقيق المحدايا بإرادته لنفسه ورغباته، وخاضما لنظام عام، لا يظهر فيه قدر من التنوع معتبر، وهنا تتجمع الإرادة كمنهج للحياة، مع الجمعية، حيث يغلب على الخضارة الشرقية الروح الجمعية الأحادية، حيث الناس جميعا وكأنهم فرد واحد. وتتحقق بالإرادة هذه الحالة من التوحد الجمعية، التي تترجم في غط واحد للحياة يسود بين كل الناس. والإرادة الصلبة القوية المتميزة، هي التي تترجم في التي تبيح أن

قمكن من تغليب المعنى على المادة، أي الروح على الجسد. وهنا تأخذ الروح معنى محددا، فهي إرادة الإنسان في مواجهة جسده. ومنها يسيطر الإنسان على الدنيا، من خلال معنى سام مفارق لها، هو العقيدة البشرية أو الدين الوثني، ويسيطر الغيب على الواقع المادي، بوصف الغيب فكرة معنوية متجاوزة للمادة، ولكنها ليست دينا سماويا. ونلاحظ هنا، أن الإنسان يخضع بإرادته لفكرة تغلب المعنى في الحياة، وبإرادته يحقق خضوع الجسد والدنيا، للفكرة أو القيمة الأعلى في الحضارة، وهي المعنى.

وفي حضارة الوسط، يقوم الوجدان بدور أساسي في الحضارة، حيث يجعل الوجدان من الإيمان ركيزة أساسية للحياة. فالوجدان في تصورنا، هو القدرة على الإيمان، لأنه الفكرة والشعور والتخيل معا. وهذه الثلاثية المترابطة، تحقق المعني الإيماني، الذي يتمثل في عقيدة، وهي فكرة، وإيمان بالغيب، وهو نوع من الشعور والإحساس الداخلي الباطني، وتصور للخالق والقيمة الأعلى، وكل ما هو مفارق للبشر، وهو نوع من التخيل المتجاوز للطبيعة والمادة. ولهذا يمثل الوجدان، الفكرة الشعورية المتخيلة، كتكوين إنساني مركب للمعاني والأشياء. ومن خلال الوجدان، تكتسب المادة وجودا متجاوزا لخصائصها المادية، وتتحول إلى معنى مدرك ومحسوس، وتصور متخيل. وهذا التحول للمادة عن خصائصها، يجعلها توجد ولكن في دلالة مفارقة لخصائصها المادية المباشرة، كأن يتحول الطعام إلى نعمة، وليس من خصائص الطعام المادية أنه نعمة، ولكن من إدراك الإنسان له في ترابط بين المدرك والمتخيل والشعور، يتحول الطعام كمادة غذائية إلى انعمة، يتعامل الإنسان معها، بوصفها كيانا حقيقيا يوجد في الحياة. فالوجدان يحول المعاني إلى صور، ويعطى للصور وجودا واقعيا. ولهذا يتحول الدين إلى حياة، وتتحول المعاني الدينية إلى معان يعيشها الإنسان في حياته. ومن الوجدان تتجسد المعاني والأشياء، في إطار مدرك، يمثل الصور الوجدانية. ونظن أن الصورة الوجدانية، هي المعنى المركب الذي يربط الإيمان بالحياة، ويربط المعاني بالأشياء، ويحقق في النهاية صورا مدركة لها وجود في الإدراك، يعد وجودا حياتيا معتبرا. وبهذا يستطيع الإنسان أن يشكل المعاني، ويجعل لها وجودا في الحياة.

وفي الحضارة الغربية، يسود التفكير، بوصفه فاعلا حضاريا أساسيا. والتفكير

عملية يفهم بها الإنسان الحياة، ويعرف الأشياء، ويحدد خصائصها. والتفكي المنظم، في حالة من حالاته، هو العلم، والذي يقصد به منهج التفكير القادر على تحديد خصائص الأشياء في حد ذاتها، تحديدا يكن الاتفاق عليه بين الملاحظين، وعبر المشاهدات المتعددة والمتكررة. ومن خلال التفكير، يستطيع الإنسان أن يستخدم الأشياء بعد تحديد خصائصها، ومن ثم يوظفها في حياته، ويستخرج منها أدوات ووسائل معيشية. والتفكير عِثل عملية تقريرية، أي أنه نوع من التقرير بالواقع المعاش والمحسوس والمندك. والتقرير بالأشياء، هو تحديد لها في حد ذاتها، دون تحويلها إلى معان أو صور مركبة. ولهذا تتميز الحضارة الغربية بالتطبيقات العملية، والمنتجاتُ الفنية المتطورة. كما تتميز بالأنظمة والمؤسسات، وكلها نوع من المنجزات المادية الحياتية، التي تعتمد على السيطرة على الأشياء واستخدامها. والتفكير للحض، الذي يعتمد على القدرة العقلية للإنسان، في دراسة الطبيعة من حوله، يعتمد على الخصائص الطبيعية، وعلى الإحساس، مما يجعله وسيلة لمعرفة العالم المادي. وبالتفكير تتحقق السيطرة على العالم المادي، من خلال خصائصه المباشرة، بما يكن من تطوير الجانب المادي للحياة. والتفكير بهذا المعنى التقريري للوقائع، يغلب المحسوس على المتخيل، ثما يترتب عليه أيضا تغليب الفكرة على الشعور والعاطفة.

ويلاحظ هنا أن في الحضارة الشرقية، يحدث نوع من السيادة للإنسان على الحياة، والتي يحقق من خلال سيطرة الإرادة المحضة، وفي الحضارة الغربية يتحقق التقدم من خلال محض التفكير. وبهذا المحضة، وفي الحضاري في حضارات الشرق والغرب، صعودا لقدرات الإنسان يصبح الصعود الحضاري في حضارات الشرق والغرب، صعودا لقدرات الإنسان من حيث إنسانيته المباشرة، وقدراته الذاتية. فإن الصعود الحضاري، يعدث والغرب، يعدن نوع من التفوق البشري المباشر، ومنه تأخذ البشرية تجارب متميزة بقدر ما لدى الإنسان من قدرة على التجاوز للقدرات بقدر ما لدى الإنسان من قدرة على التجاوز للقدرات الطبيعية للإنسان، لمان تتعدى قدرة الإدراك المباشر التي تميز التفكير، وقدرة السيطرة المباشرة التي تميز التفكير، وقدرة السيطرة الباشرة التي تميز الإدادة، وتصل لما هو مفارق للمادة والطبيعة. ومن خلال الوجدان الإنساني، يصل إنسان عضارة الوصط إلى المعنى الإيماني، والمنسمة

المطلقة، ويصل لما وراه الحياة من دلالة تتجاوز الحياة. وكلها في النهاية، معنى إيماني يتحقق في تصور وجداني مزكب.

لذلك نرى أن حضارة النّسرق هي حضارة المنى الذي يسيطر على المادة من خلال الإرادة، وحضارة الغرب تمثل المادة في حالة تفوقها وسيطرتها من خلال الإرادة، وحضارة الغرب تمثل المادة في حضارة تجاوز المادة بالمعنى، مما ينتج عنه التفكير المطور لها، أما حضارة الوسط فهي حضارة تجاوز المادة بالمعنى، مما ينتج عنه صور جديدة للمادة، تكتسب وجودا وجدانيا حقيقيا، فتصبح المادة في أنها مركب من المكونات، التي توجد في حالات نقية في حضارات أخرى. وهنا نؤكد أولا أن من المكونات، التي توجد في حالات نقية في حضارات أخرى. وهنا نؤكد أولا أن غير السائدة، أو التي تقوم بدور أقل، غير موجودة. ونقصد من ذلك أن عناصر الحياة توجد في كل الحضارات، وأن قدرات الإنسان تلعب دورا في حياته في كل الحضارات أيضا. ولكن تناول الحضارات ومحاولة التمييز بينها، يقوم على إظهار العلامات والملامع البارز يعد الخاصية المتحكمة في معجرى المسار التاريخي للحضارة.

الوسط كمكرة ،

نعود لحضارة الوسط، لنرى أنها غثل التزاوج بين مكونات، تظهر في الحضارات الأخرى بصورة أقل تزاوجا، أو أقل ترابطا. وهنا نؤكد أن الوسط، ليس المتوسط، ولا خرى بصورة أقل تزاوجا، أو أقل ترابطا. وهنا نؤكد أن الوسط، لرياضي والإحصائي للوسط، خرج به عن معناه. ولهذا يمكن أن نقترب من فكرة الوسط، من خلال نوع من الفهم التفاعلي الكيميائي. فالوسط يمثل المكون الحضاري المتعدد الأبعاد والمماني والقدرات، وهو بهذا تكوين حضاري يعتمد على تعدد مكوناته الأساسية وترابطها معا، بل نقول واندماجها معا، بحيث لا يمكن أن نحللها إلى عناصرها مرة أخرى.

وما قصد من خلال تعريف الوسط بأنه الدين والدنيا، وأنه المعنى والمادة، وأنه الروح والجسد، وأنه التفكير والتخيل والشعور؛ قصد من كل ذلك أن نصل إلى الصورة الحضارية لحضارة الوسط، والتي تتمثل في التكوينات المركبة من المفاهيم والقيم والمعاني . وهذه العناصر ، التي قد يظنها البعض ثنائيات ، هي كما رأينا ، ثنائيات مندمجة ومتلاحمة ، وهي ثنائيات متلازمة . وبين هذه الثنائيات ، أو المكونات المتعددة ، نوع من الترابط والملزق الفسرطي ، أي أنها لا توجد في حالة منفصلة ، بل توجد هذه المكونات معا ، ومن وجود عنصر ، توجد العناصر الأغرى به ، وبدونه لا توجد . وهذه الشرطية في العلاقة بين قيم حضارة الوسط ، تعني أن هذه القيم تحولت إلى تركيبات ، أو مكونات متداخلة ، بل هي أصبحت مكونا واحدا في حقيقة الأهر .

وعندما نتكلم عن الوجدان، نرى أنه التفكير والتخيل والإرادة، وهو مكون في حدذاته، وليس قدرا كميا من مجموعة عناصر مختلفة، بل هو تركيب كيفي ونوعى، يختلف في خصائصه عن خصائص العناصر المنفصلة، والتي لم يعد لها وجود في حد ذاتها، بل تفاعلت داخل مكونات جديدة جامعة. وبالطبع يمكن أن ننظر لهذا التصور الحضاري من منظور مختلف تماما. حيث نتصور أن منطقة الوسط الجغرافي، والقلب الحضاري، تميزت بالتكوينات الحضارية والإنسانية الكلية، والتي غالبا ما ظهرت تاريخيا وحضاريا قبل غيرها من الحضارات. وهذه الكونات الحضارية، تحولت خارج مكانها الجغرافي الحضاري، لسصل إلى المحيطات الحضارية الأخرى، في صورة يغلب عليها هذا العنصر أو ذاك من عناصر المكون الحضاري الوسطى المتكامل. ونعتقد أن المسار التاريخي الحضاري، يؤكد هذا المعنى، فالوسط لم يوجد كوسط لطرفين، بل إن الوسط كان البداية التي تشعبت تاريخيا في حالات يغلب عليها التكوين الحضاري البسيط. ويهذا خرج من الوسط الحضاري، والذي يمتد إلى التاريخ الفرعوني وما حققه من تقدم حضاري، معرفة تم تفكيكها إلى مكونات بسيطة، وكل عنصر منها وجدله أرضا بالمعنى الحضاري تختلف عن أرض أو مكان العناصر الأخرى. وبعد أن تحقق الصعود الحضاري في الوسط، من خلال المعنى الحياتي المركب، بدأ تحقيق التراكم المعرفي، وصعود حضارات أخرى، من خلال غلبة معنى على المعانى الأخرى. فالوسط يمثل حالة التوازن في التاريخ الإنساني، ولهذا يتمثل في حالة التكامل للمعنى الإنساني. أما حضارات الشرق والغرب، فهي تقوم على تغليب معنى إنساني على المعاني الأخرى، ويذلك تصل بهذا المعنى إلى حالة من التحقق لاتبلغها حضارة الوسط. والإسهام الخضاري لحضارة الوسط، يكمن في تحقق المعنى الإنساني المتكامل، أما الإسهام الحضاري في الشرق في تمثل في تفوق إرادة الإنسان، وفي الغرب يتمثل في تفوق الرادة الإنسان، وفي الغربي، تتحقق في تفوق التفكير الإنساني، ومن جملة الإنجاز الحضاري البنسري، تتحقق في حالة إمكانيات الإنسان في حالة تفردها وتميزها عن بعضها البعض، ثم تتحقق في حالة تكاملها، وبهذا تتكامل الحضارات، وتتحول إلى تراكم معرفي، يغير حياة الناس عبر الزمن.

وبصورة عامة ، يمكن أن نرى أن حضارة الشرق تحقق معنى الدنيا، وحضارة الغرب تحقق مادة الدنيا، أما حضارة الوسط فتتمثل المعاني والأشياء من خلال الدين السماري. وتلك حقيقة مهمة يلزم أن نقف عندها. فالوضع المركزي للليين في حضارة الوسط، والذي يمثل تجاوز الإنسان للمادة والطبيعة ، وخضوعه لقيمة أعلى وحقيدة تتجاوز المعنى المادي للحياة ، وتصل لما وراء الحياة والطبيعة ، وهو نوع من التجاوز يربط المخلوق بالخالق، هذا الوضع المركزي هو الذي يحقق التوازن بين المعنى من التجاوز يربط المخلوق بالخالق، هذا الوضع المركزي هو الذي يحقق التوازن بين المعنى والمادة، وبين التمكير والتخيل ، وبين الروح والجسد. وبهذا يتم حل أي تناقض أو والمادة ، وبين التحويث من خلال صياغة معاها ودلالتها في تصورات دينية ، تحمد لهذه المكونات معنى متكاملا ومتلازما، وتجمل التوازن الحياتي بين عاصر الحياة عمكنا من خلال الصورة الدينية للأشياء والمعاني ، والتي تمثل صورة وجدانية مركبة تتشكل فيها حياة إنسان حضارة الوسط،

لهذا يلزم أن نركز على فكرة الصور الوجدانية التي تعيد تحويل الحياة والأشياء في نطاق معنى خاص بالحضارة. وهنا تظهر فكرة الوسط جلية، لأن المال مثلا، أصبح نعمة من الله، والإنسان مستخلف فيه. ويالتالي يصبح للمال قيمة، بقدر ما يحقق الإنسان استخلافه، وبقدر ما يوظف ليكون نعمة، وهو قيمة علكها الإنسان، ولكنه ملك لله في النهاية. وبهذا يتوازن معنى محددا للمال، ليس هو المنال كقيمة في حد ذاته، ولا هو التعالي على قيمة المال وتحقيره، بل هو تحويل المال لنعمة. وعندما ننظر للمال في الواقع الفعلي، نرى فيه نعمة من عند الله، أي أننا في التحليل الأخير، وسادت في التحليل المساورة أمن بها الناس، وسادت في

الحضارة، وانتقلت عبر الأجيال. وهذه الصورة الوجدانية للمال، هي التي توجد في الراقع. أما صورة المال كمادة زائل، أما النعمة، وهم المنال كمادة زائل، أما النعمة، وهي من عند الله، فالله يحفظها من الزوال. وهكذا تتغير صورة الأشياء من الصورة المادية المباشرة إلى الصورة الوجدانية. وهو أمر يختلف عن محاولة التعالي على الأشياء وتحقيرها، ومن ثم السيطرة عليها بالإرادة، كما في حضارة الشرق.

المطلق والنسبي في الحضارة ،

نترقع أن تختلف فكرة كل حضارة عن المطلق والنسبي، تبعا للاختلاف بين الحضارات في القيم، وخاصة الموقف من الدين. والمقصود بالمطلق هنا، الفكرة المطلقة التي لا تتغير بالمواقف والأحداث، ولا تتأثر بتغير الحال من ظرف لآخر. أما النسبي فهو المحاني والأشياء، والتي يكون لها وجود ومعنى نسبي يتغير من موقف النسبي فهو المحاني والأشياء، والتي يكون أن نتصور ارتباط المطلق بالدين، فالدين مطلق، ومتجاوز للنسبية الحياتية والبشرية. ونقول أن الخالق مطلق، والمخلوق نسبي، غالقيمة التي جاءت من عند الخالق مطلق، وصالحة لكل زمان ومكان، والقيمة التي تأتي من عند الناس، وإن كانت مقدسة في حضارتهم، إلا أنها لاتتمتع بالوجود المطلق.

والمطلق، يتمثل في ثبات المعنى والصورة والدلالة عبر المكان والزمان، أي أن المطلق، هو المكون أو المعنى أو المقيدة، التي لا تتأثر بالتغييرات الحادثة في الحياة، بما فيها التغييرات الحادثة داخل الناس أنفسهم. أما النسبي، فهو كل مايخضع للتغييرات الحادثة، عبر الزمان والمكان والإنسان، مما يؤثر على معناه ودلالته وصورته. ونعتقد أن المقدس الدنيوي، أو المقدس العقلي، وكذلك المقدس المؤسسي نسبي في تكوينه. ولذلك فالحضارات غير الدينية ترتكز على مقدس نسبي، يتعرض لقدر من التغير لا يحدث في الحضارات الدينية والتي تقوم على المقدس الديني.

والمجال الأول الذي يتأثر بمسألة المطلق والنسبي، هو مجال الأخلاق والقيم والمبادئ الحاكمة. وفي حضارة الوسط، ويسبب قيامها على المقدس الديني، تنتشر الأحلاق المطلقة، ومنها تتحدد مبادئ عابرة للزمان، ومسيطرة على كل المكان، وفاعلة في كل إنسان. ولهذا تتميز حضارة الوسط بالميل نحو المحافظة في السلوك والتصرف، إذا ما قورنت بالحضارات الأخرى. فإذا كان في كل أمد أو شعب تيار محافظ وآخر متحرر، وثالث مجدد، وكذلك إذا كان في كل المراحل الحضارية، مراحل تتميز بالمحافظة، وأخرى تتميز بالتحرر، وثالثة تتميز بالتجديد، فإن حضارة الوسط إذا ما قورنت بالحضارات الأخرى، تصبح الحضارة الممثلة للتوجه المحافظ تاريخيا، أي أنها تجسد المحافظة في التاريخ الحضاري.

ومن حضارة الوسط، نجد أن التاريخ البشري عرف قيما وأخلاقا مطلقة، وممتدة عبر التاريخ، ومهما تراجع ظهور هذه القيم وتلك الأخلاقيات في الحضارات الأخرى، فإن حضارة الوسط تحمل معها هذه البادئ العليا المتجاوزة للبشر، وتجعلها وسطا مركزيا في حضارات البشرية، تستقر صندها القواعد الإنسانية في التاريخ. ولكن هذه المحافظة، تجعل حضارة الوسط من الحضارات التي تعاني من صعوبة الخروج من التراجع الحضاري، لما يعنيه التمسك بالقيم المطلقة، من صعوبة التهسك بالقيم المطلقة، من صعوبة التسك بالقيم المطلقة، ومنه يتم لتسمسك بالقيم المطلقة، وعصبح رهان التغيير متأرجحا بين ضرورة التغيير حالى التغيير واحتمالية تعريض الهوية والقيم المطلقة للخطر بسبب التغيير. وعلى أية للنهام، واحتمالية تعريض الهوية والقيم المطلقة المخطر بسبب التغيير. وعلى أية على عكن أن نتصور أن الحضارات التي يغلب عليها القيم السبية، قادرة على التحقق الإنساني، أما الحضارات التي تقوم على القيم المطلقة، فهي التي تحقق المنساني.

السائد والتنجيء

عندما نعرف الحضارة، تركز على القيم العليا، وأهم الملامح المميزة لها، عند مقارنتها بالحضارات الأخرى. ولكن الصورة المتكاملة للحضارة، لا تحتوي على قيمة واحدة، أو حتى مجموعة من القيم الأساسية، بل تشمل الحضارة على بناء متكامل من القيم والأفكار والمبادئ. وكلما تعمقنا أكثر في وصف الحضارة، وتحليل بنائها المتكامل، كلما نصل للمستويات الصغرى، والتي تشمل على تفاصيل الحياة والظروف الميشية. وفي المستويات الأدنى، يمكن أن نتعرف على الواقع المادي المعاش، ومكونات الحياة العملية والمهنية. وفي هذه المستويات، تظهر درجات من التشابه بين الحضارات، خاصة عندما ننظر لها أفقيا، أي بنظرة تتجاوز الفروق الحضارية الأساسية، والنابعة من نظام القيم الأعلى، والذي يحفل المنظور الرأسي.

ومن جانب آخر، تلاحظ أن الحضارة التي تتصف بسيادة قيم دون غيرها، لاتحتري فقط على هذه القيم السائدة، خاصة عندما ننظر في المستوى الفردي، أو الجماعي. فليس كل فرد ينتمي للحضارة، يعبر عن قيمها تعبيرا نموذجيا، بل تظهر الفروق الفردية، بين كل شخص وآخر، كما تظهر درجات متفاوتة من الانتماء الحضارة، ين كل شخص أو آخر، كما تظهر درجات متفاوتة من الانتماء الحضارة، ونمتقد أن الأفراد داخل الحضارة الواحدة، يختلفو فيما بينهم في درجة تشبعهم بالقيم السائدة في الحضارة. ومن الدرجات المختلفة، والتي تمثل اختلافا كميا، وليس كيفيا، تظهر قيم الحضارة بصور متنوعة ومتباينة، ولكن في حدود لا تنفي سيادة النموذج الحضاري على كل أبناء الحضارة.

وإذا كانت القيم السائدة في الخضارة تظهر بدرجات متفاوتة، فإن القيم المتنحية في هذه الحضارة تظهر بدرجات متفاوتة أيضا. والفرق بين القيم السائدة والقيم المتنحية، أن الأولى: تظهر خالبا لدى معظم الأفراد، معظم الوقت، أما الثانية: وهي القيم المتنحية، فتظهر لدى بعض الأفراد، بعض الوقت. ونرى هنا أن القيم السائدة نفسها، تظهر لدى معظم الأفراد، بعض الوقت، ونرى هنا أن القيم هذه الأغلبية كل الوقت، بل تتغير درجة ظهورها لدى الفرد الواحد، أو لدى مجموعة أو جماعة من الأفراد عبر الوقت. ففي المستوى الفردي والجماعي، عمدث درجة من التباين، تتلام مع اختلاف الظروف والمتغيرات في البيئة المحيطة بالفرد، عايمتي أن المستوى الفردي والتهاين، تانج بالفرد، والتباين، تانج بالفرد والتاباين، تانج بالمندر والتباين، تانج من عدم ثبات ظروف الحياة، والتي تتميز بالتغير والتاعال المستمر.

وفي هذا المستوى، نلمح ظهور قيم، نعتبرها متنحية وغير أساسية في الحضارة، وهي تظهر لدى بعض الأفراد، أي صدد يمثل أقلية، وتظهر لديهم، في بعض الوقت، وليس في كل حياتهم. وكلك تظهر القيم المتنحية لدى الأفراد اللين يتميزون بقدر ملحوظ من الانتماء للقيم السائدة في الحضارة، ولكن هذه القيم المتنحية لا تظهر لديهم في كل حياتهم، بل في بعض الوقت، عبر حياتهم، ووجود القيم المتنحية في كل الحضارات، يعني أولا: أن الملامح المعيزة للحضارة لا تعد نمطا حصريا يشمل كل الناس كل الوقت. والمعنى الثاني: يؤكد على أن الحياة أعقد من أن تتحول إلى نموذج واحد جامد. أمنا المعنى الثالث: فهو يؤكد على استحالة التماثل بين الناس، أو حتى استحالة تماثل الإنسان الفرد مع نفسه عبر كل حياته.

ونظرا للتعقيد والتغير، كسمات أساسية للحياة البشرية عموما، ولمنطق التفاعل التاريخي، والتعدد الظرفي الحياتي، والتنوع الجغرافي والمناخي والطبيعي عبر الزمن، حتى في المكان الواحد، تصبح الحضارة بناء وغوذجا، يفسر ويصف الشعرب والأم، ولكنه ليس قالبا آليا، بل نطاقا تفاعليا منظما للحياة والوجود. كأن نقول أن الحضارة السائدة، هي نطاق القيم والأفكار والمبادئ والقواعد المنظمة لحياة الناس، والسائدة بينهم، وهنا يمكن أن نميز بين القيم السائدة والقيم المتنحية، تمييزا يضيف لكل منهما معنى محددا ومفسرا لدور القيم في الحياة. فالقيم السائدة، هي القيم التي يخرج منها النظام العام الحاكم لحياة الناس، أما القيم المتنحية، ومهما كانت درجة وجودها، فهي لا تنظم حياة الناس، ولا تمثل إطارا

وتتيح هذه الرؤية ، القول بأن القيم المتنحية يمكن أن توجد في الحضارة في مساحة منظورة ، أو توجد لدى عدد من الناس يقترب من أغلبهم ، ولا يصل له ، ولكنها لا تكون قيما حاكمة للحضارة ، ولا منظمة لحياة الناس . والحقيقة أن هذا القول تنقصه الدقة ، فغالبا ما يحدث نوع من الترابط بين وجود القيم لدى أغلب الناس ، وسيادة هذه القيم في الحضارة . فهناك قدر من الملاقة بين تواجد القيمة لدى الناس ، ومدى سيادتها في الحضارة . حيث يؤدي شبوع القيمة بين الناس ، إلى نوع من الاتفاق صليها ، عما يؤدي بالتالي إلى سيادة القيمة ، وتنظيمها لحياة الناس ، ولكن التمييز بين القيم الساقدة والمتنحية من حيث وظيفة كل قيمة في بناء الحضارة ، ومدى الدور الذي تقوم به في تنظيم حياة الناس ؛ هذا التمييز يتيح لنا تصورا أقرب إلى وقائع الحياة ، حيث يمكن أن توجد قيمة لدى عدد من الناس ، يقترب من الثلث مثلا ، وتكون بذلك قيمة لها قدر من الشيوع ، دون أن تتحول إلى قيمة تصف الحضارة أو تميزه ، لأنها ليست قيمة حاكمة .

من ذلك، يمكن أن نتصور حياة الناس، بما فيها من تنوع وتغير، يصل لحد ظهور قيم تتعارض مع القيم السائلة في الحضارة، ولكن في داخل هذا الإطار المتعدد، تظل الحضارة نطاقا لتنظيم حياة الناس، وتحقق لهم الاستمرارية الحضارية التاريخية . وفي هذا المستوى الفردي، من التنوع والتباين، نعتقد أن القيم تظهر لدى الناس، سواء السائدة أو المتنحية، بدرجة تجعل كل مجموعة من الناس، تشكل شعبا أو أمة، تحتوى في داخلها على العناصر المتعددة للموروث الحضاري للبشرية. وفي قول آخر، نرى أن كل القيم تظهر في كل الحضارات، والفرق بين حضارة وأخرى يكون في سيادة قيم وتنحي قيم أحرى. ومع هذا يجب أن نلاحظ أن ظهور مختلف القيم، لدى الجماعة الواحدة، لا يعني أنَّ القيم التي تظهر لدى هذه الجماعة يكون لها نفس المعنى والدلالة، التي تظهر بها لدى جماعة أو مجموعة أخرى. فالحضارات في النهاية، تمثل تكوينا يميز القيم بمعان خاصة، وهو ما يظهر في اللغة كترجمة لهذا التميز في الدلالة. وهنا يصبح تكرار ظهور القيم عبر الحضارات المختلفة، تكرارا لعنوان هذه القيم، وليس لدلالتها. وعلى سبيل المثال، نرى أن القيم المادية تمثل قيما متنحية في حضارة، وتمثل القيم السائدة في حضارة أخرى، ولكن معنى القيم المادية ودلالتها عبر الحضارات سوف يختلف. ونتصور أن هناك صعوبة حضارية وتاريخية، في حدوث نوع من التماثل بين معاني القيم ودلالاتها، من حضارة لأخرى.

وإذا طبقنا فكرة القيم السائلة والقيم المتنحية على حضارات الشرق والوسط والغرب، سنصل إلى دلالة وأهمية القيم المتنحية في التاريخ الحضاري، وفي البداية نتصور أن تعريف القيمة المتنحية يختلف بين الحضارات، خاصة لعلاقته الموثيقة مع فكرة الثنائية المتلازمة، والثنائية المتنافرة، ففي الحضارات التي تتميز بالثنائية المتنافرة، أو المنصطة، يغلب على القيم المتنحية أن تمثل القطب الثاني من القيم السائلة، فحيث تسود قيم اللذين هي القيم المتنحية، أن عمل الدين هي القيم المتنحية، أما في الحضارة التي تتميز بالثنائية المتلازمة، أو المرتبطة، فيغلب أن تكون القيم المتحية عملة لقيم متلازمة أيضا، ومرتبطة، ولكن بمنى ودلالة مختلفة، ففي سياق واحد، وهي تمثل القيم السائلة، أما القيم المتنحية المقابلة لها، فتمثل في تصورنا،

قيم الدين والدنيا أيضا، ولكن من خلال علاقة مشوهة بين القيمتين، حيث يتحول الارتباط بين القيمتين عن مجراه السائدة في الحضارة، ويمكن تعريف هذه الحالة من خلال النظر في القيم السائدة في الحضارة الوسطية ، سخيث نرئ أن الارتباط بين القيم، أو الثنائية المتلازمة، يقوم على تعريف الدين للدنيا، وعلى تحديد معناها وقيمها، وكذلك الأمر في كل التكرينات الأخرى، حيث يربط بينها سيادة قيمة تنظم المكون المعرفي الحضاري. فقيمة المال كنعمة، يتنظم فيها دلالة المال من خلال مؤكرة النعمة، وهكذا. وهنا نتصور أن القيم المتنحية هي قيمة يحدث فيها خلل جوهري في تركيبها الداخلي. فتتحول قيمة المال النعمة، إلى اعتبار المال غاية ونعمة في الوقت نفسه، وهو ما يتعارض مع فكرة القيمة السائلة. وينفس المعنى، يحدث في قيمة الدين الدين مع خائية الدينا.

وبعسورة عامة ، يمكن النظر للقيم المتنحية ، بنفس الطريقة التي تشرح القيم السائلة ، فكلما كانت القيم السائلة ، مركبة من أكثر من عنصر ، كلما كانت القيم المتنحية المقابلة لها مركبة أيضا من أكثر من عنصر ، وظالبا ما تكون مركبة من نفس العناصر ، ولكن يمعنى ودلالة مختلفة . وكلما كانت القيم السائلة أحادية التركيب ، كلما كانت القيم المتابعة السائلة ، والذي يظهر قدرا من التعارض المباشر ، أو التعارض البسيط الأحادي ، بين القيم السائلة والقيم المتنحية .

وفي حضارة الوسط، التي تتميز بالمراحل الحضارية، دون الأطوار الحضارية، تظهر القيم المتنحية في حالة التراجع الحضاري، لتمبر عن الضعف الحضاري العام، وتراجع الأحوال الحياتية. أما في حضارات الشرق والغرب، فتظهر القيم المتنحية، والتي تمثل مقابل مناظر للقيم السائدة، في الأطوار الحضارية، وتحقق قدرا من الصعود الحضاري، أي تحقق نفسها تاريخيا، ولكنه تحقق نسبي، لا يماثل تحقق القيم السائدة في هذه الحضارات. والمعنى الذي نصل له من هذا، أن ظهور القيم المتنحية في حضارة الوسط، يؤدي إلى آثار سلبية بالضرورة، ولكن القيم المتنحية في الحضارات الأخرى، لا تمثل تقدما متميزا، ولكن تمثل بديلا حضاريا متاحا، يتحقق من خلاله قدر من الإنجاز والتنوع الحضاري، داخل الحضارة الواحدة. ومن الجانب الآخر، نلاحظ أن القيم المتنحية في حضارة الوسط، تمثل قيما من نفس النوع، وتختلف في العنى والدلالة، ولكنها تتشابه في أوجه عدة مع القيم السائلة. فالقيم المتنحية في حضارة الوسط، هي في الواقع القيم السائلة بعند حدوث خلل مؤثر في تكوينها. لهذا نتصور أن ظهور القيم المتنحية في حضارة الوسط، يتبعه في الكثير من الأحيان، ولفترة زمنية معتبرة من مرحلة التراجع الحضاري، نوع من الاختلاط بين القيم السائلة والقيم المتنحية، بحيث يظن لفترة مؤرة من الزمن، أن القيمة المتنحية تمثل الموروث الحضاري ويتم الدفاع عنها، عمايجعل الحروج من التراجع الحضاري، يتأخر ويواجه بصعوبات داخلية، لا تقل في تأثيرها عن الصعوبات الخارجية.

ومثال على ذلك، يمكن أن نلمحه في قيمة الجماعة، والتي تقوم على دور القائد الحكيم، والذي يكون مسئولا عن الجماعة، أكثر من كونه سيدا عليها. ولكن مع التراجع الحضاري، تتحول قيمة الحكيم إلى قيمة سلبية ومتنحية، هي قيمة السيد، ومنا عليما القيمة وكأنها القيمة الأماسية، حيث إنها تمثل في النهاية دور الرجل الأكبر، أو رب العائلة، أو شيخ القيلة. فالقيادة في الحالتين تكون لشخص له نفس المواصفات، ويصبح دوره في القيادة نابعا من التمسك بالموروث، ولكن مضمون المعمل القيادي نفسه، يتغير من فكرة الحكيم إلى فكرة السيد، ويكتسب مناعة من كونه ممثلاً للمليمة الموروثة، في جانب منها، أو لأن الناس ترى فيه القيمة الموروثة، ولحفارة.

ولهذا نرى أن حضارة الوسط تعاني في مراحل تراجعها من سيادة قيم، تأخذ مكانة القيم الموروثة، ولكنها لا تمثل إلا القيم المتنحية من الحضارة. ولهذا تمر الحضارة بفترات من التراجع الحضاري، والتي تسود فيها بعض القيم المتنحية، ويتم المحافظة على هذه القيم، تحت ظن اللفاع عن القيم الأصيلة، مما يؤدي إلى تأخر الخروج من حالة التراجع الحضاري، وتكريس حالة التراجع الحضاري لفترة مؤثرة من الزمن.

الفصل الرابع نحو إحياء حضاري متجدد

في فشرات التراجع الحضاري، ننظر للماضي، ونبكي أطلال الحضارة التي شيدها الآياء، ولكن مرحلة البكاء تنتهي، ويعود للأمة وهيها بذاتها الحضارية، ويظهر لديها عزم واضح لتجاوز الأزمة الحضارية الشاملة التي تمر بها، وتظهر أحلام الخروج من التراجع والتردي، وتتكرر نداءات الصحوة والإحياء، وتكون الأمة على أعتاب إحياء جديد، قد يأتي سربعا، أو يتأخر، ولكنها تكون مؤهلة له، ويكون الزمن ملائما له. وفي تلك اللحظة المناسبة للإحياء، تواجه الأمة قدرا نضاليا، ويكون عليها التغلب على موانع النهوض، لتحقق لنفسها وبنفسها الحياة التي ترضى بها عنوانا لها بين الشعوب، وفي التاريخ الحضاري للبشرية. وأمة الوسط، حسب ما نرى، تقف عند تلك اللحظة الفاصلة من التاريخ.

ومن الصعب تحديد الفترة أو المرحلة الخضارية التي وصلت لها الخضارة ، تحديدا يقينيا ، ولكن هناك من الشواهد ما يسمح بمعرفة الحالة التي تكون عليها الأمة ، في لحظة ما ، على الأقل من خلال مقارنة هذه اللحظة بما سبقها . وأمة الوسط ، عانت من التراجع الحضاري ، في آخر قرنين من الألفية الثانية . وشواهد التراجع الحضاري ، أو الأزمة الحضاري الأمور المتفق عليها بين المتابعين . والحالة الراهنة ، تشير بشكل واضح لحالة الأزمة الحضارية ، والتي ينتج عنها تأخر وتراجع في مختلف جوانب الحياة . ويضاف لذلك وضع أمة الوسط بين الشعوب والحضارات الأخرى في العالم ، والذي يؤكد على مدى تخلف حضارة الوسط ، إذا قورنت بأحوال الحضارات الأخرى .

وفي الحيناة اليومية التي تمر بها الأمة، نشاهد العديد من مظاهر الأزمة الحضارية، والتي تنعكس على الحياة في مختلف جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويضاف لذلك الحالة التي وصلت لها قيم الحضارة، والتي تعاني من عدم التحقق على أرض الواقع، باللرجة التي تحققت تاريخيا من قبل . ويكن أن نلاحظ حجم التراجع الحضاري، في مدى الرضا والتماسك اللاخلي، الذي يصف حالة بناء الأمة أمدى رضى الناس عن حياتهم، من المعايير المهمة لقياس والتي تتبع للناس حياة مقبولة، تتوافر فيها درجة معتبرة من تحقيق الشروط اللازمة للحياة السليمة ، من وجهة نظر الناس أنفسهم. فقبل أن نقارن الحضارة والحالة التي وصلت لها، بالحضارات الأخرى المعاصرة لها، علينا أن نقارن الواقع، بالتصور وصلت لها، بالخضارات الأخرى المعاصرة لها، علينا أن نقارن الواقع، بالتصور ما مايحدث، وما ينبغي أن يحدث طبقاً لتصورات الناس، نقيس مدى تحقق الحباة المفترضة على أرض الواقع، وهو المعيار الأول لقياس مدى النهوض الحضاري. على أرض الواقع، حالة تحقق الأمال والتصورات، أي أنها حالة تحقق الخابة على أرض الواقع.

وإذا كانت الحالة الراهنة تنبئ بمدى ما وصلت له الأمة من ترد حضاري، فهناك أيضا مؤشرات مهمة، تقيس مدى استعداد الأمة للخروج من حالة التردي الحضاري. ومن أهم هذه المؤشرات، هو مدى إدراك الأمة لحالة التردي الحضاري. ومن أهم هذه المؤشرات، هو مدى إدراك الأمة لحالة التردي الحضاري. خاصة، تتميز بعدم إدراك الأمة لمدى ما يحدث من تراجع حضاري. فغالبا ما يبدأ التراجع الحضاري، دون وعي كاف بما يحدث من تدهور، ثم تظهر محاولات لوقف ما يحدث من تندهو، ثم تظهر محاولات قوة دفع، تنبع من مجمل الحالة التي تكون عليها الأمة. ونظن أن الأمة العربية والإسلامية قد مرت بهذه الحالة في القرن التاسع عشر، حيث ظهرت حالة التراجع والإسلامية قد مرت بهذه الحالة في القرن التاسع عشر، حيث ظهرت حالة التراجع الحضاري، وظهرت معها محاولات للإصلاح، لم يكتب لها النجاح.

ويمكن أن نتصور حالة الأمة في القرن التاسع عشر، بأنها تميزت ببدايات التراجع الحضاري، بعد حالة من الجمود الحضاري، في القرن السابق لذلك، أو يزيد. ثم بعد ظهور علامات التراجع الحضاري، قامت حركات الإصلاح، التي حاولت أن تصلح من النظام السائد، وتمنع صقوطه، ولكنه لم يحد نظاما صالحا، أو قابلا للإصلاح. فانظام السائد في الأمة، في القرن التاسع عشر، كمان نظائما ينتمي للماضي، وأصابه الجمود الحضاري، فتجاوزه الزمن، لذلك لم تقدر حركات الإصلاح أن توقف تدهور هذا النظام، الأنها لم تدرك أن الزمن تجاوز هذا النظام برمته، وأصبح نظاما ينتمي للماضي. وهنا تبرز حقيقة مهمة، لأن كل مرحلة في مرحلة تن يكون نفس النظام الذي يحقق النهوض والصعود الحضاري أي مرحلة أن يكون نفس النظام الذي يحقق المعمود في مراحل تالية. ولهذا فإن محاولات إصلاح النظام من الداخل، بعدما يتجه النظام نحو حالة الجمود، ويبدأ في إصادة في إلتراجع، يمكن أن توقف مدى هذا التراجع مؤقتا، ولكنها تفشل في إعادة النهوض مرة أخرى، لأن الزمن نفسه يكون قد تجاوز فكرة النظام، ولم يعدما تحقق يقه من تقدم، صالح لزمن آخر.

وبعد فشل محاولات الإصلاح في القرن التاسع عشر، بدأ التراجع الحضاري المتسارع، لتظهر حالة التردي مع بدايات القرن العشرين، وتواكب مع هذه الحالة من التراجع، ظهور حركات إصلاح جديدة، غلب عليها في واقع الأمر، الدحوة للتمسك بالأصول والهوية والمقدسات، أكثر من كونها حركات لإصلاح الواقع الراهن. وهكذا نلاحظ أن التراجع الحضاري، خاصة منذ بداية القرن العشرين، حمل معه خروج النظام العام للحياة عن مقدسات الأمة، وخروجه عن هويتها، حتى بات منذ تلك اللحظة، نظاما غريبا عن الأمة. ولكن تواكب مع ذلك، وفي نفس التوقيت، حركات تواجه هذه الحالة، وتدعو للتمسك بالأصول، والعودة للمقدسات. ولهذا لم تغب مقدسات الأمة عنها، ربحا تغيب عن نظامها الرسمي، ومن حالة الحكم السائلة، ولكنها تواجع وضعها الحضاري، فإن هذا التراجع عن طبيعة أمة الوسط، التي مهما تراجع وضعها الحضاري، فإن هذا التراجع عن طبيعة أمة الوسط، ووعيها بعقيدتها الذينية والحضاري، فإن هذا التراجع لايغيب وعيها بذاتها، ووعيها بعقيدتها الذينية والحضاري،

وتتمثل الأزمة في الحياة اليومية، وأنظمتها وقواعدها، والتي تخرج عن منظومة القيم الحاكمة للأمة، ولكن وعي الأمة لا يخرج عن منظومة القيم الحاكمة للحضارة، ولا يتبدل هذا الوعي، ولا تحل قيم محل أخرى. ولهذا نجد في حضارة الوسط تماسكا تاريخيا للعقيدة الدينية والحضارية، هو في غالبه نتاج العقيدة الدينية التي لا تتحلل مهما غللت الحضارة، وتراجع حالها الراهن، وتصبح الأزمة في حقيقتها، ليست إزمة الوعي بالقيم العليا، بل إزمة تحقق هذه القيم على أرض الواقع، وهذه الحالة التي تميز حضارة الوسط عن غيرها، ينتج عنها تزامن حالة التراجع، مع وعي سائد، يعرف مدى خروج الواقع عن منظومة القيم الحاكمة للأمة. ولأن حضارة الوسط، لا تتبدل حضاريا عبر أطوار مختلفة، بل تتغير حالتها عبر المراحل، لذلك تبقى منظومة القيم عابرة للزمن، وهي القيم التي حققت النهوض في الستقبل، وهي المستقبل، وهي أيضا قيم توجد إن لم يكن في الواقع ففي الوعي، وهي في الحقيقة توجد في الواقع ولكن بدرجة من التحقق الخضاري المتكامل.

ويمكن وصف حالة أمة الوسط، منذ بداية القرن العشرين، بأنها حالة من التردي الحياتي والنظامي والعملي، أثرت على كل المنجز الحضاري للأمة، وصاحب ذلك تراجع الأمة عن مواجهة العصر الذي تعيش فيه. ومع هذه الحالة، كانت الحركة الإصلاحية الفاعلة في جسد الأمة، تدعو للعودة للأصول الحضارية والدينية، لأنها المقدس الديني والحضاري التاريخي للأمة، وتدعو للعودة لهذه الأصول كمخرج من حالة التردي الحضاري. وبهذا ظل وعي الأمة بقيمها، وأهمية إعادة هذه القيم لمكانة الصدارة، كما بقى وعي الأمة، بأن المستقبل لا يقوم إلا على قيمها الحضاري، والأصيلة. وهذه التاريخي الحضاري، تؤكد أن الأمة تعرف أسس تاريخها، ومنها تعرف أسس مستقبلها. ولهذا لا تتصور أن حالة التردي الراهنة، والممتدة منذ بداية القرن العشرين على الأقل، قد أدت إلى حدوث خلل في الذات الحضارية على مستوى الأمة، رغم أن ما حدث أثار أزمات في الهوية وعليها، بين بعض شرائح الأمة.

ورغم أهمية هذا الوعي التاريخي الخضاري والمتواصل، إلا أنه لا يصنع في حد ذاته النهوض الحضاري، بل يؤدي إلى الحد من آثار التراجع الحضاري. وهنا يكون على الأمدة أن تكتشف العصر الذي تعيش فيه، وتكتشف ما أنجزته الحضارات الأخرى، وما قدمته الشعوب، لتفهم وتستوعب حالة العصر. فأي أمة تعاني من التراجع الحضاري، لا يمكنها الحروج منه، إلا من خلال استيعاب التراكم المعرفي الراهن، والذي تخلفت عن استيعابه، كما تخلفت عن الإسهام فيه. ويشمل هذا بالطبع، وعي جديد بالعصر وحالة الأمة، والأزمات التي تعاني منها. ومن خلال الرعي المتكامل بإخالة الراهنة، تستطيع الأمة معرفة موقعها وموضعها التاريخي الرهن. وهناك ضرورات كثيرة تحتم الوصول إلى الوعي التاريخي المتكامل، حتى تستطيع الأمة الخروج من أزمتها. فالتراجع الحضاري ليس حالة خاصة داخلية، ولكنه حالة تتفاعل مع العصر والظروف المحيطة، كما تتفاعل وتتأثر بحالة الحضارات الأخرى، ولهذا يحقق الوعي أول خطوة في طريق الخروج من الأزمة الحضارية، وهي خطوة تحتاج في كثير من الأحيان إلى الوعى المتجدد والجديد.

ولعل النهوض يكتمل في النهاية ، من خلال الوعي بالخاضر ، والذي يتطور ليصير وعيا يتجاوز الخاضر إلى المستقبل ، أي يصير وعيا يرسم ملامح المستقبل ، ويتخيل صورا جديدة عن الحياة ، ويتجاوز إنجازات الماضي الحضاري للأمة ، إلى إنجازات جديدة ، كما يتجاوز إنجازات الحضارات الأخرى ، برؤى جديدة . وهو في النهاية رؤية حضارية جديدة ، تحاول من خلالها الأمة أن تصنع لنفسها مستقبلا يلاثمها وينبع منها ، يتعلم من الآخرين ، ولا يقلدهم ، ويفهم إنجازاتهم ويتفوق عليها بإنجازات أخرى .

ولكن حملية التجديد والنهوض الخضاري، خاصة في الظروف الراهنة ، ومع
بداية القرن الحادي والعشرين ، لا غمل طريقا لكفاح الأمة من أجل نهوضها فقط ،
وليست قصة للنضال الداخلي فقط ، بل هي في الوقت نفسه ، قصة للنضال
والكفاح الخارجي ، مع القوى التي ترى أهمية بقاء الأمة على حالة التراجع
الخضاري ، والتي تحاول أن تفرض على الأمة غوذجا حضاريا مغايرا لها . فالواقع
الراهن يؤكد أن النهوض سيكون كفاحا مع الخارج ، قدر ما هو كفاح مع الذات
وبها . وأن الحالة السياسية الدولية ، تشير إلى أن صعود الأمة العربية والإسلامية ،
عمل خطرا على الخضارة الغربية المهيمنة ، حسب تصور الأمر بنفسه .

وإذا أردنا أن نحدد موقعنا من التصور السابق، نظن أن الوحي بالذات الحضارية متحقق، وكذلك فإن الوحي بالتراكم المعرفي المعاصر تحقق في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، أو هكذا نعتقد. ففي تصورنا أن الأمة العربية والإسلامية، استطاعت من خلال أبنائها، أن تصل لحدمن المعرفة، ومتابعة المعارف والعلوم، يجعلها في حالة متابعة لما يجري . ولعل عصر العلومات كما يسمونه ، وما أدى له من سرعة وسهولة نقل المعلومات وتبادلها ، قد ساهم بشكل ملحوظ في إكساب الأمة القدرة على ملاحقة التطورات السريعة في العلوم والمعارف . ·

ويكتسمل الوعي بالمقدم الديني والحضاري، مع الوعي بالتراكم المعرفي المعاصر، مع فهم العصر، واستيعاب ما حققته الحضارة الغربية. ومع هذا الوعي، ظهر الوعي النقدي تجاه الحضارة الغربية ومنجزاتها الخضارية، والذي تحدد من خلاله ما نقبله وما نرفضه من المنجز الحضاري الغربي، ومن غط الحياة الغربية. ومنا تكامل ذلك مع وعي واضح للأمة، يحدد مدى اختلافها عن الحضارة الغربية، ومن الإنسان الغربي، في سلوكه وحياته اليومية. وبهذا تشكل لدى الأمة، وفي ومن الإنسان الغربي، في سلوكه وحياته اليومية. وبهذا تشكل لدى الأمة، وفي القطاعات الغالبة فيها، وعي يحدد المنجزات المهمة في الحضارة الغربية، التي نحتاج لفهما واستخدامها واستيعابها، مع رؤية واضحة لمدى الاختلاف بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية الماصرة، الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية الماصرة، بن تعيد لها إحساسها بالتميز الحضاري لأمة الوسط. وهنا يتحول الوعي بالأزمة بل تعيد لها إحساسها بالتميز الحضاري لأمة الوسط. وهنا يتحول الوعي بالأزمة، يعرف الواقع الراهن للحضارات الأخرى، ويحدد المعارف الأساسية المشكلة يعرف الواقع الراهن للحضارات الأخرى، ويحدد المعارف الأساسية المشكلة للمصر، ويأخذ منها موقفا.

ونعتقد أن الحوارات الدائرة الآن، في الأمة العربية والإسلامية، حول المنجزات العلمية والتصليقية الغربية، ومدى الملائم منها، في محاولة لتحديد ما يقبل ومايرفض منها، غثل حالة محورية في تحديد موقف تفاعلي مع التراكم المعرفي ومايرفض منها، تمثل حالة محورية في تحديد موقف تفاعلي مع التراكم المعرفي الراهن، ونلاحظ أن الحوارات التي تميزت بوفض كل جديد، والتي عبرت في الكثير من الأحيان عن رؤى متردية، لم تعدهي السمة البارزة في الحوارات الراهنة، حيث انتقلت الحوارات من الموضوح في الحوار حول التطبيقات العلمية في مجال المؤترة على القيم، والتي تظهر بوضوح في الحوار حول التطبيقات العلمية في مجال الصحة، والمتعلقة بالإنسان، ومفهوم الحياة والموت، وكلها أمور محورية في أي الصحة، والمتعلق معها والتوصل إلى موقف موحد فيها، يعني أن الأمة بدأت في الوصول إلى موقف من التراكم المعرفي الراهن، بعد أن تجاوزت مرحلة تحصيل المعرفة.

ونصل بذلك إلى التحدي الحقيقي الذي يواجه الأمة العربية والإسلامية في الوقت الراهن، وهو تحدي الوصول إلى رؤية حضارية جديدة، يكن أن تشكل المرحلة الحضارية الجديدة التي قد تحقق الأمة فيها النهوض الحضاري، فالأمة تحتاج إلى تصور حن بناء ثقافي معرفي جديد، يمثل عنوانا لمرحلة صعود حضاري جديد، وهذا البناء الثقافي المعرفي، يشمل تصورات جديدة لأنظمة الحياة، والسياسة والاقتصاد والعلم وغيرها، كما يشمل إعادة إحياء للبناء الاجتماعي للأمة، وتجديد لمناذجه وتكويناته، ليصبح أكثر فاعلية. ففي النهوض يتواكب التجديد الثقافي الشامل مع تجديد البنية الاجتماعية للأمة، والتي تمثل البناء البشري لها، وتحدد شكل الاجتماع الإنساني الملائم للعصر والظروف الراهنة.

ولا نعتقد أن هذه الرؤية الحضارية المستقبلية غائبة عن الأمة، أو لم يظهر الها بدايات، بل هناك بالطبع بدايات ومحاولات أولى، وليست أولية. فكشير من الكتابات يشمل على تصورات حضارية متجددة، أو يشمل على أسس التجديد الكتابات يشمل على أسس التجديد الخضاري، وتأكيد لملامحه الأساسية. ولكن هذه البدايات لم تكتمل بعد، لا على مستوى التصور ولا على مستوى الحركة والفعل الحضاري. فالتصور المستقبلي، يبدأ كرؤى، تتجمع حتى تصبح رؤية حضارية متكاملة، ويتجمع الناس حولها، يغير الحاضر، ويصنع المستقبل الجديد. ولكن الواقع الراهن، يؤكد أن فعل التصور مازال في مراحله الأولى، وفعل الحركة مازال في مرحلة الدفاع عن الأمة وعن القيم والمقدسات. ويقدر ما ظهر التجديد في التصور، ظهر التجديد أيضا في الحركة، فأصبح كل منهما يتجاوز الماضي بقدر ملحوظ، ولكنه ليس القدر الكافي للتجديد. وعلى أعتاب مرحلة التجديد تقف ملحوظ، ولكنه ليس القدر الكافي للتجديد. وعلى أعتاب مرحلة التجديد تقف الأمة، فهي حالة ما قبل الوصول إلى الفكرة الجديدة التي تكون قادرة على تحريك الخالة الحضارية نحو النهوض والصعود الخضاري.

ونتصور أننا نحتاج لكل الجهد لاكتشاف تصورات جديدة للمستقبل، ولذلك حاولنا أن نعرف حضارة الوسط، ونفهم قوانين الحضارة والدورة الحضارية، فكلها في تصورنا محاولات تساعد للوصول إلى تصور عن المستقبل ومن أجل المستقبل، وهذه الرؤية عن الحضارة، تساعد في معرفة بعض الشروط الأساسية لأي نهوض حضاري، لأمة الوسط، وهي علامات أو أسس، قد تكون لازمة أو وجودها شرطي لحدوث النهوض والتغيير الحضاري، أو تكون عوامل مساعدة على النهوض، أو عوامل يكتمل بها. وفي كل الحالات، فإن عناصر النهوض في حضارة الوسط، يكن أن تتجمع معالتشكل ملامح الرؤية المستقبلية، فمنها يكن أن نبذاً في تصور المستقبل ورسم بعض ملامحه الأولية.

الأصولية المتجددة،

رغم الاختلاف الشائع حول مصطلح الأصولية، والذي يتراوح بين الاستخدام الغربي والذي يضفي عليه معان سلبية، وبين الاستخدام الاصطلاحي الديني، إلا أن الأصولية في الفقه الحضاري، عَثل في تصورنا التمسك بالأصول، واكتشافها، وإحياثها. والعودة للأصول حسب التعبير الشائع، ليست عودة بالمعنى المرتبط بالماضي، بل إن إحياء الأصول عمل يرتبط بالحاضر والمستقبل. فالأصول الحضارية الأساسية، في حضارة الوسط، توجد الأن قدر وجودها في الماضي. ووجودها الحاضر، عِثْلُ الأساس الأول لعملية الإحياء. فالأصول ليست مكونا ينتمي للماضي، ولا هي فكرة ماضية، تغيب عن الحاضر، وإلا ما كان هناك ضرورة للحديث عن الإحياء الأصولي. فإذا كانت الأصول الحضارية لا توجد الآن، فهي في الواقع ليست أصولا للحضارة. وفي حضارة الوسط ينطبق هذا الفهم، أكثر من الحضارات الأخرى. ففي حضارات الشرق والغرب التي تقوم على الثناثيات المنفصلة والمتنافرة، تغيب نسبيا القيمة الأساسية في بعض الأطوار الحضارية، لصالح القيمة المقابلة لها، مما يستلزم إعادة اكتشاف القيمة الحضارية التاريخية، في الأطوار الحنضارية اللاحقة. ولكن في حضارة الوسط، القنائمة على الثنائية المتلازمة، تبقى القيم الأساسية عبر المراحل الحضارية، وإن تغير التوازن الحضاري بينها. ولذلك فمنظومة القيم الحضارية الحاكمة في حضارة الوسط، توجد اليوم، كما كانت بالأمس. والاختلاف في درجة تحققها، ومدى التعبير عنها في بناء ثقافي ملائم للزمن.

ونتصور أن الأصولية بهذا المعنى ، هي التمسك بالأصول الثابتة في الخضارة ، ومحاولة التعبير عنها في أشكال جديدة . وبسبب حالة التردي الخضاري الراهنة ، والتي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية ، نحتاج إلى إعادة تأكيد منظومة القيم ٢٧٦ الحاكمة، ويلورتها في خطاب ثقافي معاصر. وهو ما يستلزم إعادة اكتشاف هذه الأصول في حالة نقية، تخرج الأصول الحضارية من ركام ما تعلق بها عبر العصور من أفكار أو مفاهيم، لم تعد بملاتمة للمصر. فتنقية الأصول، وإعادة إنتاجها في صورة حية نابضة، تمثل عملية مهمة لإنتاج الهوية الحضارية في صورة متجددة.

فالأصول الحضارية، ورغم ثباتها كمنظومة للقيم، وكمقيدة دينية وحضارية، إلا إن إحياء الأصول، بالصورة التي تنطلبها عملية النهوض الحضاري، تحتاج إلى إعادة اكتشاف الأصول في صور متجددة. وكأن ذلك نوع من التعبير الجديد، الذي يستخدم مفردات العصر، والشائع من المفاهيم، لتقديم الأصول الحضارية في صور تتجدد، رغم أنها تعبر عن محتوى حضاري تاريخي مستمر. وهنا يعاد تأكيد الأصول الحضارية التي توجد بالفعل على أرض الواقع، من خلال الوعي الجمعي الأصول الحضارية التي توجد بالفعل على أرض الواقع، من خلال الوعي الجمعي وجود وواقعي، فيكسبه طاقة جديدة، وبهذا المعنى، عيل عملية إحياء لمضمون له والإيمان بها، إلى حالة الحركة المتجددة، وتتبحول الأحول من حالة الحضور والتجدد، وتتتبع أفكارا جديدة، ولهذا نعرف الإحياء الأصولي الحضاري، بأنه إعدادة الحياة للأفكار الأصولي الحضاري، بأنه إعدادة الحياة للأفكار الأصولي الحضاري، بأنه إلى اللحظة الراهنة، وتحوز على اتفاق الناس وإجماعهم.

ورجا يصعب التفرقة بين حالة الجمود وحالة الحركة التي يمكن أن نصف بها الوجود الواقعي للأصول، ولكن التمييز بين الحالتين بعد أساسا مهما للنهوض الحضاري. ففي حالة الجمود، توجد الأصول الحضارية، وتتمتع بالإيمان الغالب بها، ولكن الفكرة نفسها لا يتم التعبير عنها في صور متجددة، ولا يتج منها تطورات حياتية. وتعد حالة الجمود الأصولي، حالة من التمسك بالذات الحضارية، ولكنها ليست حالة لتطوير هذه الذات، وتصبح عملية إعادة الحياة للأصول، على قدر ملحوظ من الصعوبة. للأصول، على قدر ملحوظ من الصعوبة. وفي محاولات إحياء وتنقية الأصول، يتم التصادم مع حالة الدفاع عن النفس التي تميز الواقع الراهن لحضارة الوسط، حيث يظهر الميل نحو الدفاع عن النفس، كنتيجة تميز الواجه الأمة من تحليات، تعرض وجودها للخطر.

ويقدر ما نستطيع إعادة الأصول إلى حالة تتخلص فيها من ركام الماضي، وبقدر ما نستطيع تأكيد التمسك بالهوية الحضارية، من دون أن يتحول التمسك إلى نوع من الجمود، بقدر ما نصل للهخالة المساعدة على النهوض، والمهيأة له. وفي بلك الحالة التي تعود فيها منظومة القيم الحاكمة، للظهور بعيدا عما على بها من الماضي، فتتخلص من كل ما هو متغير وينتمي للماضي أكثر من انتمائه للقيم العليا الحاكمة، الإيمان بالقيم، المعيا الحاكمة، الإيمان بالقيم، المعيا الحيمة إلى حالة الجمود المحافظ على القيم، إلى حالة الإيمان بالقيم والمعتمد على الثقة في النفس، ويقدر وضوح الهوية الحضارية، والثقة في تميز الذات عن الآخر، بقدر ما تستطيع الأمة أن تتحرك نحو المستقبل بدون خوف من التغيير، وودن قلق على القيم العليا.

ولعله من الواضح، أن في حضارة الوسط، لا يمكن تحقيق الإحياء الأصولي،
إلا من خلال الإحياء الديني، بل نتصور أن إحياء الحضارة يبدأ من إحياء الدين،
لأن الدين هو عصب تلك الحضارة، والذي يمثل القيمة التي أقيمت عليها منظومة
القيم الحضارية. وبالطبع نعرف أن الدين لا يغيب عن حضارة الوسط، ولكن
الإحياء الديني، عمثل تجديد للممارسة الدينية، وتجديدا لدور الدين في حياة
الناس. ومن خلال تجديد دور الدين، يعاد ترتيب الوعي بالهوية، وتنقية الحضارة
من مخلفات الماضي، حيث يمثل الوعي الديني الإيماني، النقطة الأساسية التي تقوم
من مخلفات الماضي، وفي قدرتها على تحدي العقبات التي تواجهها، والثقب
النفس، عامل مهم في التحدي والكفاح، بل والنضال الحضاري، الذي يحقق
بالنفس، عامل مهم في التحدي والكفاح، بل والنضال الحضاري، الذي يحقق
بالنفس لا تأتي من ثقة الإنسان في قدراته البشرية، بل تأتي من ثقة الناس في
إيمانهم، وفي الخالق. وبهذه الثقة الدينية، التي تعطي للناس قدوة المواجهة
والتحدي، تبدأ مسيرة النضال. ولذلك يتحقق من خلال الإحياء الديني، إحياء
حضارى، وعودة الهوية الحضارية للتماسك، وعودة الثانفس للأمة.

ونعتقد أن الأمة العربية والإسلامية، مرت بمرحلة الإحياء الديني منذ سبعينيات القرن العشرين، وحققت بللك أول مراحل استعادة الذات الحضارية. وهو ماتزامن مع ظهور الوعي الحضاري، بصورة مؤكلة، ساعدت على خروج الوعي ۲۲۸ بالذات إلى مستوى الفعل العلني والخطاب المباشر. ونعتقد أن الأمة ، حققت بذلك الجزء المهم من مرحلة الأصولية . حيث نتصور أن المرحلة الأصولية ، هي الفترة التي يتم فيها التأكيد على الذات في مواجهة إلآخر، وفي مواجهة الواقع الراهن المنزدي . وغالبا ما تتميز هذه المرحلة بنوع من التشدد، الذي نراه مهما لتأكيد الأصولية الحضارية والدينية . ورغم أن عملية الإحياء، وما فيها من تشدد، قد تؤدي إلى بعض السلبيات المنظورة ، إلا إن النظر لهذه المرحلة من خلال الوعي الحضاري التاريخي، يؤكد على أن ما يحدث في المرحلة الأصولية قد يكون من طبيعة الأشياء ، أو من ضرورات التغير .

جفرافية التهوض الحضاري:

لا نتصور إمكانية نهوض الأمة العربية والإسلامية، دون أن يكون النهوض للأمة كلها، وفي كل محيطها المكاني. فالحضارة تتحقق على أرضها، التي تم اكتشافها في مراحل سابقة، وتتحقق الحضارة في النهوض الحضاري، على المساحات التي حققت النهوض السابق. ولهذا فإن حركة الأمة الإسلامية على كل محيطها المكاني، تشكل اليوم محاولات النهوض، التي تتجمع فيها الأحداث عبر الخريطة الحضارية لحضارة الوسط. وما يحدث في أطراف الأمة، يرتبط ارتباطا وثيقا بما يحدث في منطقة القلب الجغرافي. وربما يتساءل البعض، عن مكان بداية النهوض، وهل يبدأ النهوض في القلب أم في الأطراف؟ ونعتقد أن الحضارة في مراحلها الأولى، وفي نهوضها الأول، تبدأ من القلب وتخرج للأطراف، أي تبدأ من مركز، لتخرج إلى محيطها المكاني، وهو ما نسميه بالفتح الحضاري. أما في المراحل التالية من النهوض، والتي تأتي بعد أن أصبح المحيط المكاني للحضارة متحققا بالفعل، فإن النهوض يأتي من القلب والأطراف، في متوالية منظمة . فنجد أن الدفاع عن الهوية الحضارية والدينية يظهر في القلب ثم في الأطراف، وعندما يخبو في القلب، يفيض في الأطراف. وهكذا تتوالى الحركة والفعل الحضاري في موجات متتالية، عبر المحيط المكاني للحضارة. وكلما انتهت موجة من الحركة تتبعها موجة أخرى. وكل موجة جديدة تكتسب بعدا جديداً، وتحقق خطوة جديدة. ونلاحظ أن حركة الفعل الحضاري في كل محيط حضارة الوسط، تتأثر 274

ببعضها، وتبني على ما سبقها عبر كل المكان. عا يؤكد التواصل الحضاري والتفاعلي بين أبناء الأمة الإسلامية، وهو التفاعل الذي يستند على المشترك الخضاري والديني.

ويتضح هنا أن المصير المشترك لأمة الوسط، ليس في المواجهة مع الأعداء، ولا في حماية الدين فقط، بل إن المصير المشترك يكشف عن نفسه في وحدة المصير المخضاري، فلن تكون نهضة حضارية، إلا إذا كانت تشمل الأمة كلها. ورجا يفسر لنا هذا الوعي المشترك الذي ظهر مناذ السبعينيات، والذي مارست فيه الحركات الإسلامية، نوعا من التوحد مع للحيط الإسلامي. وهي مراحل تعيد اكتشاف الحريطة المخفرافية للحضارة، وتعيد الترابط بين أجزاء المشترك المكاني خضارة الوسط. ونتصور أن ذلك كان صرحلة مهمة، حتى يمكن أن يتأسس الوعي الحضاري، في كل محيطه المكاني، وكذلك يتأسس الوعي بالحدود الحضارية المخارة الوسط. وتعد هذه العمليات، ضرورات أولية وأساسية، تساعد في وضع أسس النهوض الحضاري.

وهنا تبرز أهمية تحديد حدود الأمة وحدود الحضارة، ومنها نعرف الأمة العربية الإسلامية، والأمة العربية الإسلامية، ونعرف مكانة البلاد والأقطار داخلهما. وحضارة الوسط تتجسد في الأمة الإسلامية كلها، حيث تمتد عبر الدول العربية والإسلامية. وتشترك هذه البلاد في منظومة القيم الحضارية، وفي المقيدة الدينية والحضارية. ولهذا تعد الأمة الإسلامية هي التجسيد المتكامل لحضارة الوسط على مستوى الناء الثقافي والمعرفي السائد، وليس على مستوى الناء الثقافي والمعرفي السائد، وليس على مستوى منظومة القيم. ولذلك نرى أن الأمة الإسلامية تشهد قدرا ملحوظا من التجانس، منظومة القيم. ولذلك نرى أن الأمة الإسلامية تشهد قدرا ملحوظا من التجانس، المتعامي جماعي. وداخل هذا السياق المتجانس، تظهر البلاد العربية بوصفها مكونا له تميزه الثقافي والمعرفي الخاسين، مما الأمة العربية الإسلامية، ولها وجودها بوصفها منطقة القلب للأمة الإسلامية. ثم تتجمع الأمة في الإطار الشامل لها، كامة إسلامية، ونرى أن البلاد الأسيوية الإسلامية لا تمثل أمة مناظرة للأمة العربية الإسلامية، والتي تمثل المعربية على الدائرة الأصغر، والتي تمثل المعربية الإسلامية، حيث نتصور أن الأمة تتجمع في الدائرة الأصغر، والتي تمثل المحيط الإسلامية، حيث نتصور أن الأمة تتجمع في الدائرة الأصغر، والتي تمثل المحيط

المركزي، ثم تتجمع في الدائرة الأوسع، والتي تمثل كل المحيط المكاني لحضارة الوسط. ويصبح التجمع في منطقة القلب، أساسا للتجمع على المستوى الشامل، وكأنه نوع من التجمع المرحلي، الذي يعقبه ويستند عليه، التجمع النهائي للأمة. ورجا يكون ذلك ناتجا من التاريخ الحضاري لحضارة الوسط، حيث اكتمل للحضارة تكونها في الدائرة العربية، ثم اكتمل في الدائرة الإسلامية.

والأقطار المنتمية للأمة الإسلامية ، غمل مكونات وعناصر المشترك الحضاري ، ولكنا منها تميزه الشقافي والاجتساعي الخاص، ولكنا تنوع في إطار الوحدة الشاملة . ولهذا نتصور أن تجمع الأمة العربية في إطار مشترك ، متجانس، ينتج من وجود نوع من المشترك على مستوى الثقافة ، فالقيم العليا تجمع كل الأمة الإسلامية ، ثم يتعدد البناء الثقافي المعرفي ، ولكن داخل الأمة العربية الإسلامية متعدد الثقافات، وليس البناء المعرفي الثقافي . حيث غمل الثقافة مكونات وعناصر البناء الثقافي ، وعندما تتنوع الثقافة ، دون تغير البناء الثقافي ، يؤدي هذا إلى نوع من التجانس الملحوظ .

يدفعنا هذا إلى النظر للبلاد العربية بوصفها جماعات كبرى، تتكون بالطبع من جماعات صغرى. فكل بلد عربي، عشل جماعة كبرى، لها ثقافة خاصة بها، وتتجمع الجماعات العربية، أي البلاد العربية، في بناء ثقافي واحد، هو في جانب منه تناج اللغة المشتركة، والتي تحمل تاريخا حضاريا واجتماعيا مشتركا. وكأن خريطة الأمة الإسلامية، تقسمها إلى جماعات عربية، تتشكل منها وحدة في البناء الثقافي، وتشكل بهذا أمة القلب داخل الأمة الإسلامية ألا أقطار إسلامية لها تميزها الخاص، في البناء الثقافي، ولهذا تتميز البلاد الإسلامية الأسيوية فيما بينها، بقدر تميزها عن الأمة العربية الإسلامية ككل، وليس بقدر الفروق بين الجماعات العربية، وهكذا تتجمع الأمة في النطاق العربي، كما تتجمع في أكثر من إطار أسيري، مثل الإطار الإسلامية المارسي في إيران، ثم إطار الجمهوريات الإسلامية المسلامية الأسلامية الإسلامية وما حولها، وتتصور أن البلاد الإسلامية الأسيوية، تقا في ثلاثة أبنية ثقافية لها تميزها، تقابل البناء العربي، وتتجمع هذه الأطر معا لشكل الأمة الإسلامية.

ونظن أن القول بالأمة العربية الإسلامية، ككيان له وجوده وقيزه، ينتج من تجانسها، كما ينتج من وضعها التاريخي في حضارة الوسط، أي الحضارة الإسلامية، وينتج أيضا من محيطها المكاني والبشري المبتد والمتجانس، فلأنها تمثل كيانا كبيرا متجانسا، لذلك نراها أمة داخل الأمة، أي أمة فرعية. وهذه التقسيمات، لا تغير من وحدة الأمة الإسلامية، ولكنها تميز مكوناتها، وتعوفنا بالمناطق المتجانسة، وهو ما يفيد في فهم التغير الحضاري، وتتبع علامات النهوض بالخضاري. حيث نتصور أن النهوض يحدث في داخل الأطر المتجانسة، من خلال درجة عالية من التأثير والتأثر. ولهذا تشكل هذه المكونات دواتر للفعل الحضاري المترابط، لتشكل نتائج نهائية لكل فعل في كل داثرة، ثم تتجمع نتائج الفعل الحضاري على المستوى الشامل.

وهذا التكوين البشري لخضارة الوسط، يتميز بقدر ملحوظ من التجانس، لانجد مشيدلا له في الحضارات الأخرى. حيث نتصور مشلا، أن الدول الغربية، والتي تنتمي للحضارة الغربية، لا تتميز بهذا القدر من التجانس. فكل دولة من الدول الغربية، تمثل مكونا له بناؤه الثقافي المتميز، وكأن الدولة الغربية الواحدة، تماثل في تجانسها الداخلي، الدول العربية مجتمعة. ويؤدي التجانس إلى درجة أعلى من الوحدة، كما يؤدي إلى درجة أعلى من العضاري في الأمة الإسلامية يحدث من خلال قدر ملحوظ من التوازي، بين الحضاري في الأمة الإسلامية يحدث من خلال قدر ملحوظ من التوازي، بين درجات واتجاه هذا الفعل في كل البلاد الإسلامية.

ومن داخل هذا التكوين، نرى أن الانتساء للدوائر الأصغر، أو المكونات الفرعية، يؤدي إلى الانتماء إلى المكونات الأوسع. فالانتماء إلى الجماعة المصرية، هو انتماء لحضارة الوسط، مما يعني أن قوة هذا الانتماء لدى أبناء الجماعة المصرية، سيؤدي إلى قوة انتمائهم إلى الأمة العربية الإسلامية. والانتماء الأغير سوف يدفع للانتماء إلى الأمة الإسلامية. وهذه العلاقة التفاعلية الإيجابية بين دوائر الانتماء تتنبع من وحدة منظومة القيم الحكمة، والتي تمثل جوهر حضارة الوسط. فكلما كان الانتماء الحضاري قويا في البناءات الجماعية الصغرى، كلما ظهر الانتماء الجماعي الأوسع وتأكد، من خلال تأكد المشترك الحضاري، ولهذا لانتماء تعارض بين الانتماءات، ولكن نرى أن هذه الانتماءات ترتبط ارتباطا شرطيا فيما

747

بينها، حيث بؤدي كل انتماء للآخر، كما يؤدي التفكك في أي انتماء إلى تفكك في الانتماءات الأخرى.

وعندما ننظر للنهوض الحضاري المستقبلي، نجده نوعا من إعادة الفتح الحضاري، ولكنه ليس فتحا لمناطق حضارية جديدة، بل فتحا في نفس الحيط الحضارة والكنه أيس فتحا في نفس الحيط الحضارة والذي الذي سادت فيه الحضارة في الماضي، وإعادة الفتح، بوصفها إعادة إحياء الحضارة، تعني أن إحياء الأصول، أو الإحياء الديني، أو إعادة اكتشاف الذات الحضارية، وغيرها من العمليات والمراحل، تمثل تغير ايحدث على أرض الواقع، ثم يتبع خريطة الفتح ومساراته، فينتقل الفعل الحضاري من مكان لآخر، داخل الخييطة الحضارية، ولكن الفتح الثاني، يتبع نفس المسارات، ولكن في اتجاهات متعددة، فيخرج مع مسار الفتح الأول، ثم يعود في عكس مسار الفتح. فيأتي من متعددة، فيخرج مع مسار الفتح الأول، ثم يعود في عكس مسار الفتح. فيأتي من الخراك الحضاري جديد يأتي من الأطراف. وأهمية تشبيه هذه العملية بالفتح، لأنها نوع من الحراك الحضاري، الذي ينقل التأثيرات الحضارية عبر المحيط المكاني، كما كان الفتح نوعا من الحراك الحضاري، الذي ينقل التأثيرات الحضارة والدين، في المحيط الجفرافي للوسطية الحضاري، الذي نشر الحضارة والدين، في المحيط الجفرافي للوسطية الحضارية.

الأمة بين الدين والحضارة ،

غالبا ما تمتلف أخوة الدين عن أمة الحضارة، ولكن الأمة الإسلامية أمة للدين والحضارة، لأنها وجدت في مساحة المحيط المكاني للحضارة، فالإسلام انتشر في المحيط المكاني لحضارة الوسط، انتشارا واسما، لذلك حدث نوع من التوحد بين أخوة الدين رأمة الحضارة. ولكن إذا نظرنا للإسلام خارج حضارة الوسط، وفي البلاد التي تنتمي لحضارات أخرى، سنجد أننا بصدد مسلمين لا ينتمون لحضارة الوسط. وضائبا ما نجد جماعات إسلامية في الكثير من دول العالم، تتمثل في المهاجرين من الدول الإسلامية، وهؤلاء ينتمون لحضارة الوسط، وإن هاجروا إلى دول أخرى. وفي الدول الغربية، لا نجد ودلة إسلامية، أو أغلبية إسلامية. ومعنى ذلك أن انتشار الإسلام، في محيط حضارة الوسط، جاد الحمة واحدة.

ولكن إذا أردنا النظر للمسلم الذي لا يشمي لحضارة الوسط، فنرى أنه يشمي للدين، ولكنه يشمي لحضارة أخرى. ومعنى ذلك، أنه يشمي لمنظومة العقيدة ٣٣٣ الدينية، دون العقيدة الحضارية، ودون أن ينتمي لنظومة القيم الحاكمة في حضارة الوسط، وبالتالي فإن هذا المسلم، لا ينتمي للأمة الإسلامية بالمعنى الحضاري، ولكنه ينتمي للإسلام بالمعنى الديني. والمعنى المديني لا يشمل النتجانس في غط الحياة، وفي البناء الاجتماعي، وفي القيم الحيانية، ولكن يشمل الانتماء إلى عقيدة دينية واحدة. وبالطبع نتوقع أن المسلم الذي ينتمي إلى حضارة غير حضارة الوسط، لا ينتمي لقيم تتعارض مع الإسلام، ولكنه ينتمي لقيم تختلف عن القيم السائلة في الأمة العربية والإسلامية.

ونظرا لعدم انتشار حالة الانتماء للدين دون الانتماء للحضارة، فلم يتركز اهتمام الباحثين والمفكرين على هذه الحالة، ولكن ترجع أهمية تناول هذه الحالة، إلى أنها تلقي الضوء على نوع العلاقات الناشئة بين الناس. فالانتماء للحضارة الواحدة، هو نوع من الانتماء الاجتماعي الحياتي، واللي يقترب من الانتماء العالمي. ويتأسس من خلال الانتماء الحضاري، المشترك الحياتي المعيشي، بما فيه من أغاط للحياة والسلوك والتصرف، وما فيه من عادات وتقائيد وقيم، أما الانتماء الديني، فيمثل انتماء للعقيدة المدينة المشتركة، والتي يتأسس عليها نوع من الأخوة الدينية. وهي علاقة على المستوى المجرد للعقيدة، أي على مستوى القيم العليا المالية، أما أخوة الدين فهي كذلك في والدين، أمة في المستوى المعيشي الاجتماعي، أما اخوة الدين فهي كذلك في المستوى المجرد للعقيدة. والأمة بالمعنى الحيني، أما أخوة الدين فهي كذلك في على التماثل الاجتماعي والثاني المعنى الديني، فإنه يقوم على التماثل الديني، أما الانتماء بالمعنى الديني، فإنه يقوم على وحدة العقيدة فقط.

والنظر لهذه الحالة، والتي لا تمثل حيزا كبيرا بالنسبة للإسلام، يصل بنا للمعنى المراد من الانتماء فرد للدين والحضارة. فالمقابل الواقعي لانتماء فرد للدين دون أمة الحضارة، هو الانتماء لأمة الحضارة دون الدين، وهي الحالة التي توجد بالفعل في حضارة الوسط، لغير المنتمين للإسلام. ونضيف لها الحالة الثانية، وهي المنتمين للإسلام. ونضيف لها الحالة الثانية، دون أن يكونوا جزءا من الأمة العربية الإسلامية. وبهذا تتأسس أبعاد الانتماء للهمة، والتي يقوم عليها التوحد الحضاري، ومن ثم النهوض الحضاري. حيث نرى أن الانتماء للحضارة العربية الإسلامية، دون الانتماء للدين

الإسلامي، يمثل انتماء غير منقوص للحضارة، مثل الانتماء للإسلام والحضارة الإسلامية، والتفسير الشارح لهذا، الإسلامية، والتفسير الشارح لهذا، يتأكد من خلال النظر للانتماء الحضاري، بوصفه انتماء لمنظومة القيم الحاكمة لحضارة الوسط، أي الحضارة الإسلامية، وهذا الانتماء نجده لدى كل أبناء منطقة حضارة الوسط، العربي وغير العربي، والمسلم وغير المسلم.

وفي أمة الحضارة، يتحقق المسير المشترك، ليؤكد على القيم المشتركة، ويحولها إلى واقع حياتي. وهذا الانتماء إلى حضارة الوسط، لا يمنع التفاعل بين المنتمين للإسلام، الدين وليس الحضارة، وكذلك لا يمنع التضاعل بين المنتمين للأديان الإعترى، خاصة المسيحية، واللذين ينتمو لحضارات مختلفة، وتلك التفاعلات، تحددها مواقف الأطراف المختلفة، فهي علاقات في الدين، ولكنها تقوم على المواقف الدين المنتلفة، كما تتأثر بالعلاقات الدولية، ومواقف الدول من بعضها، وإذا نظرنا لكل إنسان، لنرى اهتمامه الإنساني العام، وتأثره بالمصير البشري، ندرك أن هناك مساحات للتفاعل خارج الانتماء الحضاري، لكنها ليست مساحات للمصير المشترك.

فإذا كان الإنسان، يهتم بما يجري على كوكب الأرض، ويتفاعل معه، فأيضا المنتسمون لدين ما يكون بينهم نوع من التواصل العابر للحضارات، ولكنه ليس تواصيلا متجاوزا للانتماء الحضاري، ولن يكون تواصلا يتعدى على الانتماء الحضاري، بل يغلب عليه أن يكون تواصلا في ضوء الانتماء الحضاري، ويتأثر بأوضاع العلاقة بين الحضارات، وتظهر هذه الحالة في المسيحية، والتي تنتشر في بأوضاع العلاقة بين الحضارات، وتظهر هذه الحالة في المسيحية، والتي تنتشر في أغلب مسيحي العالم اليوم، لحضارات غير حضارة الوسط الحضاري، ويتنمي العلاقات، بين مسيحي حضارة الوسط، والمتدين لنفس حضارتهم، والعلاقات بين مسيحي العالم من غير المنتمين لخضارة الوسط.

ونرى أن المسيحي في حضارة الوسط، يتنمي للحضارة، وللأمة، التي تمثل كيانه الاجتماعي والحضاري، وتمثل تاريخه الحضاري. فهو جزء من هذه الحضارة، وإيمانه بمنظومة العقيدة المسيحية، يؤدي إلى إيمانه بمنظومة العقيدة الحضارية الوسطية. فهو جزء من الحضارة، وجزء من العقل الجمعي الحضاري، ثم تأتي علاقة المسيحي أو نظرته إلى مسيحي العالم، من خلال موقف الآخر المسيحي الديني، وموقفه من حضارة الوسط، ومن اللولة التي ينتمي لها المسيحي الكون لمسيحي الغرب مثلا موقفا إيجابيا تعاونيا من الأمة العربية والإسلامية، والمسيحيون جزء منها، تصبح العلاقات الدينية والتواصل الديني محكنا، ولكن إذا كمان لهم موقفا معاديا للأمة، فإن كل أشكال التواصل تتأثر بهذا العداء، وكذلك بحد أن التواصل بين مسيحي العالم، عكن عندما يحترم الجميع كل الصيغ الحضارية لمسيحو الوسطي)، كما يقدر مسيحو الغرب الفكر المسيحي الشرقي (الوسطي)، كما يقدر مسيحو الورب الفكر المسيحي الشرقي (الوسطي)، كما يقدر مسيحو الرسط الفكر المسيحي الغربي، ولكن الحقيقة أن وقائع التاريخ، تشهد على فترات لانقطاع التواصل بين المسيحيين بسبب الصراحات السياسية والحروب، والتي غلب فيها المناسية والحروب، مسيحي الغرب للامة العربية والإسلامية، بل غلب فيها أيضا عداء مسيحي الغرب للمسيحية الشرقية.

كذلك تتيح لنا دراسة المسيحية عبر الحضارات، التعرف على المدى الواسع للاختلاف بين الفكر المسيحي السائد في كل حضارة. ورغم عالمية الدين وصلاحية العقيدة لكل زمان ومكان، إلا إن التعبير الحضاري عن الدين يختلف اختلافا ملحوظا، مع اختلاف الحضارات. وهنا سنجد أن المسيحي الغربي، عيثل موقفا حضاريا غربيا، يختلف إلى حد بعيد عن الموقف الحضاري لمسيحي حضارة الوسط، في حين نجد أن المسلم في حضارة الوسط، له موقف حضاري يتماثل مع الموقف الحضاري لمسيحي عضارة الوسط، ويتأكد بذلك أن المسيحي يستطيع أن يحقق تواجده الحضاري، مع المسلم المنتمي لنفس حضارته، أما المسيحي الآخر، فلا يمثل شريكا حضاريا له، ويالتالى لا عمل شريكا في المصير الحضاري التاريخي.

والحقيقة أن التبادل الإيجابي بين المنتمين للدين الواحد عبر الحضارات، يصطدم بالفروق الحضارية، ويصطدم أكثر بالمراقف السياسية، ويالتالي تتحول العلاقة بين المسيحين إلى صراع، يقدر ما تكون العلاقات بين البلاد الغربية والبلاد العربية والإسلامية في حالة صراع. ونرى هنا أن الصراع في النهاية ليس دينيا، بقدر ما هو سياسي في المقام الأول، وقد يكون حضاريا أيضا. ولأن الدين لا يعادي الحضارة، ولا يغرض حضارة بعينها على المؤمنين به، لأنه جاء لإصلاح حال الناس، لا لهدم حياتهم، حتى الصالح منها، للدك تشكل الشعوب والأم، حول الحضارة وفي

محيطها، ومن خلال منظومة القيم الحاكمة فيها، ويبقى الدين متجاوزا للحضارة، وبالتالي لا يشكل شعبا أو أمة، بل يجمع المؤمنين به في سياق من العقيدة لا الحضارة.

نخلص من هذا، أن النهوض الحضاري في حضارة الوسط الإسلامية، لن يتأتى إلا بالنهوض الشامل لكل مكونات الأمة البشرية، بكل ما فيها من تنوع. بل نعتقد أن النهوض في حد ذاته، يقوم على نهوض ذلك التكوين المتنوع والشري للأمة العربية والإسلامية. ويكتسب النهوض من تنوع الأمة، قوة تتمثل في قدرته على التجديد والتطور، من خلال تفاعل العناصر المتنوعة داخل الأمة. ويكتننا أن نرى أن الأمة المربية والإسلامية، تمثل حضارة التنوع في الوحدة، مما يجعلها عمثلة لتميز حضاري خاص، يتركز في هذا التنوع الداخلي، الذي لا يعطل توحد الأمة. ويصبح من عناصر القوة التي تساعد على النهوض، وعلى تميز حضارة الوسط عن غيرها، أن تنهض الحضارة بكل تنوعها.

وإذا تصورنا حدوث نوع من النهوض لفئة من الخضارة، كأن ينهض العرب بدون المسلمين من غير العرب، أو ينهض المسلمون بدون المسيحيين، فإن ذلك سيكون نهوضا غير متوازن على محك مكونات الأمة البشرية، ولهذا لا نتصوره نهوضا، بل ستكون محاولات لا تكتمل، إلا بقدر ما تسود في كل شرائح الأمة. نقول هذا، لنوضح أنه من الضروري أن تشترك كل فئات الأمة وجماعاتها في عملية النهوض، ويصبح من واجب حركات التغيير والنهوض، أن تحتوي الكل، حتى يتحول المصير المشترك إلى نضال مشترك، وحتى يمكن الاقتراب من النهوض، اعتمادا على ما في الأمة من ثراء.

وإذا تخلفت فئة عن الاشتراك في النهوض الخضاري، فإن ذلك يؤثر بالضرورة على مكانتها وانتمائها للأمة. فالنضال هو الذي يحقق الانتماء على أرض الواقع. ولهذا نرى أن تخلف أي جماعة عن المشاركة في عملية النهوض الحضاري، يعني أيضا تخلفها عن الدفاع عن الأمة، لأن النهوض في حد ذاته دفاع عن كيان الأمة التاريخي. وفي المقابل نتصور أن محاولة إبعاد جماعة ما عن عملية النهوض، والفعل الحضاري، من قبل جماعة أخرى، يعني محاولة إقصاء جزء من الأمة عن الكل. ومن يحاول هذا الفعل، يكون كمن يحاول إنهاض الأمة وتفتيتها، فلا الأمة تنهض,، ولا الاستبعاد يتحقق.

وعلى كل قوى النهوض، التي تجد لديها الدافع والقدرة على الفعل الحضاري، أن تعلم أهمية أن تتعرك الأمة معا في نضال مشترك، حتى لا يكون الفعل الحضاري في مرحلة من مراحله منطريا على نوع من تفكيك الأسة، أي حتى لا يكون المضاري في مرحلة من مراحله، حراكا لجزء من الأمة دون بقية الاجزاء. فالحراك الحضاري، في مرحلة من مراحله، حراكا لجزء من الأمة دون بقية أن نتصور أن كل أجزاء الأمة، أو كل جماعاتها تنهض معا. ومع ظهور شرائح ناهضة، تحمل مسئولية الفعل الحضاري، تأتي المراحل التالية، والتي يكون فيها توحد الأمة في عملية النهوض، ضرورة لتماسك الأمة، كما أنه ضرورة لتحقيق النشودة.

عودة التكامل الحضاري :

من النتائج المنظورة للتراجع الحضاري، الذي تمر به الأمة العربية والإسلامية، حالة التفكك التي تطول البنية الاجتماعية، كما تصل للنموذج الحضاري، وتظهر حتى في منظومة القيم الحاكمة للحضارة. والتفكك يحدث على مستويات متعددة، ولكنه يترجم في النهاية إلى نوع من التفكك في التجسيد الواقعي للحضارة. ويمكن أن نشاهد نماذج التفكك الحادث، في ما يعتري البنية الاجتماعية للأمة، وكيانها الواقعي الفاعل، من تفكك بين المكونات المشكلة لها. ويظهر هذا بحيا في المظاهر التي تخرج عن وحدة الأمة، وتهدد تماسكها، سواء تمثل هذا في تفكك العلاقات بين الجماعات الفرعية، المشكلة للجماعة القطرية، أو ظهر هذا في نوع من التباعد بين الإقطار المكونة للأمة، أو في اتساع المسافة بين الأمة العربية، ولا مساحات التباعد بين جماعات الأمة، عمثل في النهاية تفكيكا لترابط الأمة، وهو يعيق حركة الأمة، وينتقص من قدراتها، ككيان متوحد. ويعد التفكك على المستوى الجماعي، سببا في حدوث قدر من التشويه لهوية الأمة، وهو ما ينعكس بالتالي على وعي الأمة بحضارتها، وذاتيتها. فغالها

ما يكون التفكك، انعكاسا لروى تفكك هوية الأمة، وكأنها تحولها لكيانات منفصلة، عما يؤثر على إدراك الناس لحضارتهم.

والنهوض الحضاري، يستلزم نوعا من إعادة تكوين وحدة الأمة، وإقامة الترابط يمن عناصرها ومكوناتها الجماعية. ومن خلال إعادة التوحد، يعود لبناء الحضارة، ولمنظومة القيم الحاكمة، وحدتها وترابطها، الذي تستمد منه الحضارة قوتها. فالتفكك على المستوى الاجتماعي، يمكن أن يحدث خللا في بناء الحضارة، لأنه يشكك في مكونات النموذج الحضاري، ويقسم تلك المكونات، مما يؤدي إلى فصل عناصر الهوية الحضارية. ويبدأ النهوض بحالة تمثل عودة الوعي بوحدة الأمة، ثم ينعكس ذلك في نوع من الممارسة المعبرة عن الوحدة. وهنا يبرز المصير المشترك في يغكس ذلك في نوع من الممارسة المعبرة عن الوحدة. وهنا يبرز المصير المشترك في تقوم على جهود قطرية، وتمثل محاولات لنهوض جزئي، بمثابة عاتق حقيقي أمام تقوم على جهود قطرية، وتمثل محاولات لنهوض جزئي، بمثابة عاتق حقيقي أمام الميسوض الذي يرى في النهضة أنها فعل جماعي، وأنها لا تتحقق لبلد دون المخدماء ودن الأخرى، ولكن هذا لا يمنع أن تبدأ النهضة، أو بذورها في المبد قبل البلاد الأخرى، ولكن من خلال وعي شامل، بأن محاولات النهوض في بلد ما، هي محاولات النهوض المستقل.

ويكن أن نتصور، أن محاولات النهوض في بلدما، سوف تؤدي إلى نوع من الامتداد التلقائي لفعل النهضة، للبلاد الأخرى. ولكن النهوض الذي يعتمد على الرقية الحضارية المتكاملة، والتي تقوم على وحدة كل الأمة، هو الذي يمكن أن يتمدد من بلد لأخر، أما محاولات النهوض التي تتصور انفصال كل بلد عن الأخر، فهي لا تقوم على النموذج الحضاري الكامل، ولذلك لن تكون محاولات للنهوض، وأقصى ما تصل له أن تكون محاولات للإصلاح الجزئي والمرحلي، الذي يعمد نوصا من تحسين الوضع الراهن، دون الخروج من حالة التراجع الحضاري.

وبهذا نرسم صورة النهضة، من خلال الوعي المتكامل للأمة، بكيانها الواحد، وغوذجها الحضاري. بما يترجم إلى إحساس ووعي بالمصير المشترك، ومنه يبدأ النضال والكفاح الحضاري، من خلال موقف يعسر عن الوحدة، والدفاع عن ۲۲۹ الأمة، والوقوف مع كل بلد يتعرض لخطر خدارجي. وربما يبدأ الوعي الجماعي للأمة، والوقوف مع كل بلد يتعرض لخطر خدارجي، وربما يبدأ الصحيحة، للأمة، في مستوى النداية الصحيحة، ولكنها لا تكتمل إلا من خلال عمل سياسي مشترك، وفعل حضاري وتخطيط. مستقبلي مشترك، وهنا تبرز أهمية أن تتكامل الجهود والمواقف الجماهيرية، مع المواقف الجماهيرية، مع المواقف المساسة للأنظمة الحاكمة.

وفي مسألة وحدة الأمة، يبرز الدور المركزي للأنظمة السياسية، حيث إن التعاون بين البلاد العربية والإسلامية، يحتاج في جانب مهم منه إلى الجهود السياسية للدول. ونستطيع أن نؤكد، أن الوحدة الحقيقية للأمة، لا تتأكد إلا على المسترى الجماهيري، فهو الأساس الأول لها، والمحقق الفعلي للوعي بالوحدة. ولكن على المسترى الواقعي، يصعب أن تتحقق الوحدة عمليا بدون جهود الدول، ولكن على المسترك. ولهذا يكن أن يظهر الوعي بوحدة الأمة لدى الناس، ولكنه قد العمل المسترك. ولهذا يكن أن يظهر الوعي بوحدة الأمة لدى الناس، ولكنه قد لايرجم في فعل عملي من اللدول، عما يمين تحقق الوحدة، وبالتالي يعيق تحقق النهوض الحضاري، وهنا يبرز دور الدول مقارنة بدور الجماهير، فالدول قد تكون مكملة ومحققة لدور الجماهير، ومعبرة عن الوعي الحضاري السائد، وقد تكون عائقاً أمام تحقق الوعي الجماهيري، وتكون الدول هي القائدة والبادئة بإحياء الوعي تقسود الوعي الجماهيري، وتكون الدول هي القائدة والبادئة بإحياء الوعي الحضاري، وتحقيق وحدة الأمة.

وفي الواقع العربي والإسلامي الراهن، نظن أن الأنظمة السياسية الحاكمة، في الغالب منها، لا تمثل قوى سياسية قادرة على أخذ زمام المبادرة الحضارية، بل نعتقد أن فعلها سوف يأتي تاليا لموقف الجماهير، ولذلك نتصور أن الوعي الجماهيري الناهض، سيكون هو البداية الحقيقية للنهوض الحضاري، ولهذا علينا أن نركز على العمل بين الناس، وعلى إعادة وعي الناس بذاتيتهم الحضارية، ووعيهم بوحدة الاممار يون الناس، وعلى العماميع، عكن أن يتحقق الضغط الشعبي على الأطمة، ومن خلال هذا الموقف الجماهيري، يمكن أن يتحقق الضغط الشعبي على الأظمة الحاكمة، لتعبر عن هذه الوحدة الجماهيرية في فعل سياسي منظم.

ونلاحظ في الواقع الراهن، ومع تزايد حدة الضغوط الخارجية والداخلية التي تعاني منها الدول العربية والإسلامية، أن بدايات القرن الحادي والعشرين، تميزت بظهور التحديات المشتركة، مما جعل المسير المشترك، يعود إلى الوعي السياسي للدول. فالموقف المعاصر، يؤكد أن الدول العربية والإسلامية، تم بتحديات مشتركة، وعليها أن تواجهها بجهد مشترك. كما تأكد من الواقع، أن الجهود الفردية للدول، لن تكون قادرة على مواجهة الأحداث الراهنة، وبالشالي لن تستطيع الدول أن تحقق أي قدر من الإصلاح، أو حتى مواجهة المشكلات والأزمات إلا من خلال الجهد الجماعي، وتعدهده الحالة، متواكبة مع شعور جماهيري جارف بوحدة الأمة، ووحدة هويتها ومصيرها، وهو الأمر الذي تجلى بوضوح تجاه القضية الفلسطينية، والصراع مع العدو الصهيوني، وفي مواجهة بالاعتداء على القدس الشريف، بيت المقدس.

فإذا حاولنا تلخيص الشهد الحالي، نرى أن الوعي بالوحدة حاضر في اللحظة الراهنة، ولكنه لم يتحول إلى فعل حضاري مشترك. وحتى تصل الأمة إلى أعتاب النهوض الحضاري، عليها أن تحافظ على الوعي بوحدتها، وتقاوم محاولات الاعتداء على وحدة الأمة، أو محاولات تشويهها، والانتقاص منها. ونعتقد أن المحاولات الغربية، تسعى إلى فك وحدة الأمة، والتعامل مع الدول العربية والإسلامية، بصورة فردية، تكون كافية في أحيان كثيرة، لخلق حالة من التعارض بين المصالح والارتباطات الخارجية لهذه الدول، مما يعيق التوحد على مستوى الدول. وفي قضية العراق، غوذج لاستغلال القوى الخارجية، لأزمة داخلية، لتحقق من خلالها، شق الصف العربي والإسلامي. وكذلك نرى أن الكيان الصهيوني، يجسد محاولات شق الصف العربي والإسلامي، حيث إن وجود هذا الكيان في حد ذاته، يهدف إلى ضرب الوحدة العربية والإسلامية، كما يهدف إلى ضرب الهوية العربية الإسلامية. ولا نعتقد أن المحاولات الخارجية يمكن أن تتوقف، بل على العكس من ذلك، نتصور أن تحقق أي قدر من الوحدة على أرض الواقم، سوف يفتح الباب أمام الاعتداءات الغربية المباشرة، حيث إن ضعف الأمة العربية والإصلامية، عِثل ضرورة للهيمنة الغربية، التي تحاول أن تسود العالم من خلال نمو ذجها المسمى بالعولمة.

لهذا لن تكون النهضة، إلا من خلال معركة متعندة الأبعاد، لإعادة وحدة الأمة، وتجميع فعلها الحضاري المشترك. وهي معركة تبدأ في الداخل أولا، وتتهي ٢٤١ في الداخل أيضا. فبقد التماسك الداخلي للأمة، تنتصر على ضعفها الداخلي، ويقدر تماسكها تنتصر على ضعفها الداخلي، ويقدر تماسكها تنتصر على أعدائها، وتوقف كل للحاو لات الخارجية، التي تهدف لتمزيق الأمة. وقوة الأمة، التي تتجسد في تماسكها، ليست قوة عسكرية، ولا هي قوة مالية، بل هي قوة حضارية، تتمثل في الوعبي والإرادة والإدراك، وتجسد رغبة الأمة في الصمود والتحدي، ورغبتها في النهوض الحضاري، وإذا كانت النهضة تحتاج إلى العديد من القدرات المتنوعة، فإن تأسيس النهضة في حد ذاته، لا يحتاج إلى قدرات بالمعنى المادي، بل يبدأ أساسا من خلال إمكانيات إنسانية، وطاقات وجدانية، وتلك الطاقة الإنسانية الحضارية، هي التي توفر للنهضة إمكانياتها المادية والمعنوية.

تكامل القيم الحضارية ،

من نتائج التراجع الخضاري، تلك الحالة الراهنة من التفكك أو التعارض والتناقض، بين منظومة القيم الحاكمة للحضارة، وبين الواقع الحياتي الراهن. وتتجسد حالة التفكك، في المسافة الفاصلة بين الأنظمة الرسمية ومنظومة القيم الحاكمة، أي في قدر ما حدث من بعد بين قيم الحضارة، والواقع النظامي للحياة. وتنتج هذه الحالة في الغالب، من البعد بين ما يتم تحقيقه على أرض الواقع، والقيم التي تؤمن بها الأمة، وذلك كانعكاس لحالة التراجع الحضاري، وكذلك كنتاج لحالة الغزو الخارجي، والنشبه بالمستعمر، والخضوع لضغوط الدول الأقوى، والمتحكمة في العالم المعاصر.

ومن الوافد، ومن التغريب، جاءت العديد من التأثيرات، أهمها حسب تصورنا، تلك التأثيرات الهمها حسب تصورنا، تلك التأثيرات التي تحولت إلى أنظمة أو قوانين أو مؤسسات رسمية، وأصبحت جزءا من النظام الحاكم، ومن بنية الدولة. أما التأثيرات الخارجية، والتي تلقي بظلالها على الناس أنفسهم، فهي جزء مما يصيب الذات الحضارية من خلل، وبالتالي تكون مواجهتها جزءا من عملية عودة الوعي بالذات. وعندما تعيد الأمة ذاكرتها، وتحيي قيمها المرووثة، تواجه ضمنا ما لحق بها من الوافد، وكان متعارضا مع قيمها وغوذجها الحضاري، ولكنها في الوقت نفسه تبقي ما يناسبها من تجارب الاعرفي،

الواعي، ولكن منها المستوى الضمني التلقائي. حيث يغلب أن تتم عملية فرز الواعي، ويكن منها المستوى الضمني التلقائي. بعض وهي عمل إدراكي في الأساس، حيث يميز الناس بين المناسب وغير المناسب، وبين الغريب والمألوف. ومن خلال هذا الفعل الجماعي، يتم تحويل خبرات الآخرين، لمعرفة ما يمكن أن يوظف منها في الحدود المناسبة للأمة.

ولكن التأثيرات التي تحولت إلى أنظمة رسمية، تمثل في تصورنا تحديا مهما أمام محاولات النهوض الحضاري للأمة. فلا يمكن أن نتصور أن النهوض سيتحقق مع وجود أنظمة رسمية حاكمة، لا تعبر عن الأمة، ولم تخرج منها، ولا تتلاءم مع النموذج الحضاري لحضارة الوسط. ولهذا تبقى هذه الأنظمة مثل الجسم الغريب، الذي يحتاج لعملية استئصال. ولأن الأنظمة والقوانين، تصبح جزءا من النظام الحاكم، وجزءا من النخبة الحاكمة، لذلك تتحول مسألة إعادة إحياء النظام العام للأمة، في جانب منها، إلى تحدّ للوضع القائم، والنخبة المسيطرة عليه. وفي نفس الوقت، فإن بقاء الأنظمة الوافدة، خاصة ما يتعارض منها مع الأسس الحضارية للأمة، تمثل تحديا لكل عملية نهوض، وعائقا أمام الخروج من حالة التراجع الحضاري. كذلك فإن الأنظمة الوافدة تكرس التدخل الخارجي، وتسهل سيطرة الخارج على الداخل، كما أنها تعد عاملا فاعلا في محاولات ضرب وحدة الأمة. ولكل هذا يصبح التخلص من النظام الوافد ضرورة، في الحدود التي تتعارض مع منظومة القيم الحاكمة للأمة. وجزء من الأنظمة الوافدة، يمكن أن يعاد إنتاجه بصورة تلاثم النموذج الحضاري للأمة، ولكن جزءا من النظام الوافد، خاصة ما جاء منه معبرا عن القيم الغربية، يلزم أن يتم التحول عنه، وإقامة أنظمة أصيلة تنتمي لحضارة الأمة.

ومهما كانت الحالة السياسية، فإن معركة العودة إلى الأصول، تعني بالضرورة تغيير النظام السياسي السائد في معظم البلاد العربية والإسلامية، ولكنها ليست بالضرورة مسألة تغيير الأشخاص، فهي عملية أبعد من أن تكون حول النخبة الحاكمة، بل هي حول النظام نفسه. ويقدر تجاوب النخبة الحاكمة مع النهوض الخضاري، يقدر ما يمكن أن يأتي التغير من داخل النخبة الحاكمة نفسها، وربحا من خسلال ضرورات عملية تراها، ومنها ضرورات التعاون بين الدول العربية والإسلامية ، والذي يستلزم وجود قدر من التوافق بين أنظمة هذه الدول، وهو أمر يتاح من خلال تفعيل المشترك الحضاري في أنظمة سياسية متجانسة .

ونصل من ذلك إلى واحدة من المسائل المهمة، حيث إن التغريب الذي طال العديد من الأنظمة والمؤسسات، تأسس على نوع من الفصل العمدي للدين عن المدولة، وعن السياسة، ومن شم فصل الدين عن الحياة. فلم يعد الدين في العديد من الدول العربية والإسلامية نظاما حاكما، بل تحول جزئيا على الأقل إلى شأن من الدول العربية والإسلامية نظاما حاكما، بل تحول جزئيا على الأقل إلى شأن والحياة، لم تصل بعد إلى أي درجات قصوى، ولا يكن أن تصل، ولكنها تترجم إلى حالة من إبعاد الدين عن الأنظمة الرسمية، دون أن يتحقق الإبعاد على مستوى الحياة، لأنه أمر يقترب من المستحيل. وهذه القضية لها تداعيات كثيرة، لأنها الغربية، وعندها تظهر صغوط الحارج، كما تتكشف مخاوف النحب الحاكمة، الغربية، وعندها تظهر معادك وكلاء الفكرة الغربية للحلين، في مواجهة وكلاء الموروث الخرساري، وحول دور الدين في الحياة، تدور المحركة الأولى في النهوض الحضاري، ويتأسس الأخير عليه، وهي معركة التغيير السياسي في جانب منها، الحضاري، ويتأسس الأخير عليه، وهي معركة التغيير السياسي في جانب منها، كما أنها معركة مواجهة الواقد وعمليات التغريب في أكثر من جانب.

ولا نتصور أن النهوض الحضاري يمكن أن يتحقق بدون عودة الريادة والسيادة لدور الدين في حياة الناس، كما في الأنظمة والمؤسسات الحاكمة، فالدين منظومة شاملة، وحضارة الوسط تتأسس على الدين، كمنهج حياتي متكامل، ومنه تظهر تكاملية حضارة الوسط في الدين والدنيا، ولهذا تعد معركة محاربة الفصل بين الدين والحياة، في أي شكل لها، معركة رئيسة من معارك النهوض الحضاري، وربا تكون المعركة التي تؤسس لبداية النهضة الحقيقية للأمة. ونتصور أن النهضة تتأسس على الإحياء الديني، ومنه يعود للدين الدور المحوري في تنظيم الحياة، فتتأكد الهوية الحضارية للأمة، من خلال انتمائها الديني، للإسلام والمسيحية، فيصبح الانتماء الديني مفضيا للانتماء الحضاري.

ومن خلال هذا التأسيس، نتصور أن الدول تبدأ في نوع من المراجعة الداخلية، على أساس القواعد الدينية التي تفرضها الجماهير، والتي تساعد على عزل الوافد من الأنظمة، وتمهد لخزوج الدولة من النظام الوافد، واقترابها إلى النظام الموروث، وتطوير تصورات نظامية نابعة من الانتماء الحضاري للأمة. وعند هذه المرحلة يمكن أن يتحقق الاتفاق حول القيم، الذي إذا وصل لحد اتفاق الأمة، ومشاركة النخب الحاكمة لها في هذا الاتفاق، نكون قد وصلنا إلى عنبة النهوض الحضاري.

والتحول إلى النظام الموروث، وكذلك البعد عن التفريق بين الدين والحياة، في جانب مهم منه، عثل ضرورة تواجهها الدول العربية والإسلامية. فهي ضرورة لتكون لهذه الدول الشرعية في الحكم، ولو جزئيا، وهو كذلك ضرورة في مواجهة أعداء الأمة، كما أنه ضرورة في المعارك التي تخوضها الدول العربية والإسلامية، ضد الضغوط الخارجية. ومن الواضع أن الكثير من الضغوط الخارجية، والتي تقوي إلى سيادة الواقد في أنظمة الدول العربية والإسلامية، لا تمثل ضغوطا تخضع لها الدول برغبتها، بل غالبا ما تكون مكرهة على الخضوع. وكثيرا ما يكون اللجوء لها الدول برغبتها، بل غالبا ما تكون مكرهة على الخضوع. وكثيرا ما يكون اللجوء لما أستقرار في الحكرم، لا يتحقق مع التغريب وغلبة الوافد، بل يؤدي ذلك إلى نوع من الاضطراب الداخلي. وسرحان ما تكتشف الأنظمة إلى نوع من من الاضطراب الداخلي. وسرحان ما تكتشف الأنظمة الحاكمة، أن التمسك بالموروث، جزء لا يتجزأ من أي محاولة لتحقيق الاستقرار للنخبة الحاكمة. أن التمسك تلك الضرورات، والتي تتمشى مع انتماء الأمة، يكن أن يتحقق التوحد في الموقف بين الناس والدول، ولكنه في كل الحالات موقفا يفرضه الناس على الدولة.

مسارات الإحياء الحضاري :

يكن أن يأخد الإحياء الخضاري مسارات متعددة، ولكن الغالب على هذه المسارات، حسب تصورنا تكوين النسارات، حسب تصورنا تكوين النسوذج الخضاري. فقد صورنا تكوين الخضارة، بوصفه بناه هرميا، يبدأ من أعلى إلى أسفل، حبث يمثل رأس الهرم المكونات الأساسية، ثم يتبعها المكونات الفرعية. وحبرنا عن هذا البناء، بأنه يبدأ من منظومة القيم الحاكمة في الحضارة، ثم البناء الثقافي المعرفي الأساسي، ثم منظومة القيم الحاكمة في الحضارة، ثم البناء الثقافي المعرفي الأساسي، ثم

الثقافة، وبعدها الأثماط السلوكية والمعرفية. ونلاحظ أن الأجزاء الأدنى من البناء الحضاري، هي التي تكشف عن التباينات الداخلية، ومنها تظهر الثقافات الفرعية المميزة للجماعات المكونة للأمة.

ونظن أن الإحياء الحضاري يبدأ من أعلى إلى أصفل، حيث يبدأ من منظومة العقيدة الدينية، ومن ثم منظومة العجادة للحضارة، ويعدها البناء الثقافي المعرفي، ثم الثقافة، ويعدها السلوك. ونعني بهذا، أن الإحياء يبدأ باللات الحضارة، والتي تتمثل في قيم الحضارة نفسها، ومنها تترجم عملية الإحياء في المكونات المتخرعة من القيم المركزية، حتى تصل للحياة اليومية، وجوانبها العملية. المكونات المتني يرى أن النهضة تبدأ بالمنجزات الحضارية، ليس تصورا صحيحا، فالحضارة لا تنهض من خلال إنتاج منجزات حضارية مادية وحياتية، بل تنهض من خلال فكرة الحضارة، قم إحياء الافكار، وبعدها تأتي مرحلة التجديد الثقافي الشامل، الذي ينتج مرحلة حضارية جديدة، ومن خلال الماسري المعنوي الجديد، يكن أن تتطور الحياة، في نمطها السائد وادواتها العملية، ومن ثم في المعارف الحياتية.

وهذا التصور يقوم على فرض أساسي، وهو أن تطوير الأجزاء، لا يتأتى بدون إحداث التطوير في الكليات أولا. فتجديد الكليات، يخلق إطارا حضاريا جديدا، يكون كافيا لتطوير الأجزاء، والمكونات الفرعية. وإذا نظرنا للتطوير من الجانب الجزئي المادي، فلا نصل إلى رؤية حضارية جديدة، ولا ندخل بالتالي في مرحلة جديدة، والتركيز على أشتحات الحضارية، يعد تركيزا على تحسين حالة الحياة، وهو نوع من المسكنات، أو الحلول الجزئية غير الكافية. فالأزمة الحضارية، أزمة هيكلية شاملة، تمتاج للخروج منها، إلى نوع من التطوير الهيكلي الشامل، الذي يتبح الخروج من حالة إلى حالة حضارية جديدة. ولهذا نتصور التطور والإحياء، من خلال البناءات الكلية أولا، حتى تتحقق النهضة، بالمعنى الشامل والمتكامل.

فالبداية إذن، بالهوية، ومنها تجديد القيم، وبعد ذلك تكون المهمة الحضارية الأولى هي تطوير الجوانب المعرفية والثقافية، حتى تصل الأمة إلى تصور جديد عن الحياة، ومنه تصل إلى صورة جديدة للمستقبل. ولهذا يمكن أن نترجم الإحياء ٢٤٦ الحضاري الشامل، المفضي للنهضة الحضارية، بأنه رؤية حضارية جديدة، منها تخرج الأمة من حالة التراجع الحضاري، وتدخل إلى حالة الصعود الحضاري، وتدخل إلى حالة الصعود الحضاري، وأهمية الرؤية الحضارية عنها أن النهضة في حد ذاتها، هي فعل حضاري للخروج من مرحلة والمدخول في مرحلة تاريخية وحضارية جديدة. ولا نتصور أن النهضة يمكن أن تتحقق من خلال عناصر الرؤية الحضارية السابقة، والتي تواكبت مع التراجع الحضاري، ولا يتصور أيضا أن النهضة عكنة من خلال الرؤية الحضارية الماضية، التي قدامت عليها النهضة في الماضي، فكل نوع من التثبت والتمسك برؤية حضارية سابقة، هو نوع من الخروج على الزمن وعنه. ولا نتصور إمكانية استيرادها، فكل نوع من التقليد، والتعلق بتجارب الأخرين، هو نوع من التراجع عن استرادها. فكل نوع من التراجع عن المتوري، هو نوع من التراجع عن الحضاري، الملك يصبح الحروج من التراجع عن التطوير، وعن مسايرة الزمن، والظروف المتغيرة، لللك يصبح الحروج من التراجع عن التطوير، وعن مسايرة الزمن، والظروف المتغيرة، لللك يصبح الحروج من التراجع عن الخضاري، خروجا من الرؤي جديدة.

وحتى تتحقق النهضة بالمنى الشامل، ومن خلال رؤية حضارية جديدة، يلزم أن يكون الاهتمام الأول للأمة، هو بلورة هذه الرؤية على المستوى العام المجرد. وبالطبع فإن هذا يتحقق من خلال التفاعل اليومي، ومن خلال التجارب الحياتية، أي من خلال تفاعل الأجزاء، على الكل. ولكن الهدف الأول لا يكون الوصول إلى تقوير لبعض الأجزاء، بل الوصول إلى الرؤية الحضارية الجليدة. ويكن أن نتصور أن التفاعلات التي تحدث في مرحلة الكفاح الحضاري، تتميز بالتجارب الجزئية والفرعية، التي لا تحقق تغيرا ملحوظا على المستوى الحضاري، ولكنها تتجمع معا لتسكل درجات من التطور، التي تتبلور في النهاية في تطوير للرؤية الكلية للحضارة. ومن خلال التفاعل المستمر بين الكل والأجزاء، تنعكس الرؤية الكلية الحضارة، ومن خلال التفاعل المستمر بين الكل والأجزاء، تنعكس الرؤية الكلية الحضارية الجديدة، في تطور الأجزاء، وإعادة تأسيس غاذج الحياة.

ويمكن أن نتصور الفرق بين التجارب الجزئية الأولى، ويين المرحلة التي تتميز بالوصول إلى الرؤية الخضارية المتكاملة والمتجددة، من حيث إن الوصول إلى الرؤية المتكاملة يؤدي إلى تسارع عملية التطور والإحياء، وتجمع نتاجها الخضاري نحو ۲٤٧ غاية واحدة. فالرؤية الحضارية، هي التي ترمسم الغايات التي تعمل من أجلها الأمة، وبالتالي ترسم الطريق المستقبلي، وتحدد مشروع النهضة. ومن تكامل الرؤية، تتكامل الجهود المحققة للنهوض، عا يسمح بتحقيق تغير ملموس على الرؤية، تتكامل الجههد في النهاية، هي تطوير شامل ومتكامل لنمط الحياة، بكل جوانبها. ولهذا تتحقق النهضة بقدر ما يحدث من توحد في الأهداف بين جمهور الأمة، وبقدر ما يحدث من تناسق بين عمليات التغيير في كل جوانب الحياة، وبالتالي في كل جوانب المنظومة الحضارية. وهذا التكامل، يحقق من خلال الرؤية المتكاملة، تكامل جمهور الأمة، فالرؤية الحضارية هي التي تتبع الفعل الحضاري الجمعي، وبدونه لا تتحقق النهضة. فلا نتصور أن التغيير الحضاري، بالمعنى المؤدي إلى الانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى، يمكن أن يتحقق بدون توافر رؤية مشتركة تجمع أبناء الحضارة معا.

ولكل هذا نتصور أن الإحياء والتطوير والنهوض، يحدث ويتحقق فعليا، في البناءات الأعلى من الحضارة. فعنداما يتجدد بناء منظومة القيم الحاكمة، وتعود لها الحياة، وتمثل هوية الأمة، عندثذ يمكن للأمة أن تطور تصوراتها الثقافية والمعرفية، الحياة، وتمثل هوية التي تنظم فعل الأمة الحضاري في المجالات الحياتية المختلفة. ونعتقد أن المرحلة التالية لتكون الرؤية الحضارية، هي التي تتميز ببداية الإنتاج الحضاري. حيث تنعكس الرؤية الحضارية، في تصورات عملية وعلمية، تأخذ طريقها لتجديد نوع الحياة ووسائلها وأدواتها، عما يؤدي إلى إنجاز المنتج الحضاري المادي، يعد النتيجة النهائية للإحياء المهوض الحضاري، ولهن البداية.

من هذا نعرف النهضة، بأنها الرؤية الحضارية الجديدة، التي تؤثر على التاريخ الحضاري، وتنقل الأمة من مرحلة متراجعة حضارية، إلى مرحلة ناهضة حضاريا. ثم تصبيح المنتجات الحضارية، نتائج لهذه النهضة. فالإنجاز الحضاري المادي، والذي يتحول إلى علم وتطبيقات وأدوات، ليس هو النهضة، بل هو نتيجتها. وإذا ركزنا على هذا التصور، تصبح محاولات النهوض، أو محاولات الإصلاح الراهنة، في الحالم العربي والإسلامي، لم توفق في الوصول إلى الأساس الأول للتهضة، بل ركزت على تغيير الجوانب المادية من الحياة. ولهذا نجد بعض

التصورات، تترجم تغيير الوضع الراهن، إلى حسابات مالية وإمكانيات علمية وتطبيقية وعسكرية، وتصل في النهاية لصعوبة تحقيق النهضة. فمادامت النظرة للإصلاح تركز على الجوانب المادية، لهذا يصبح حساب الإصلاح قدرا من المال، قد يتجاوز قدرات الأمة الحالية. ولكن الحقيقة أن النهضة ليست كمّا من الإنجازات، أو مقدارا من المال، أو حسابا للقدرات العلمية التطبيقية، بل هي في الأساس حسابا للقدرات العلمية التطبيقية، بل هي في الأساس حسابا للقدرات العلمة الأمة من رؤية حضارية. ونعصور أن الرؤية الحضارية، هي رأس المال الحقيقي للنهضة.

ولا نقصد من ذلك التقليل من أهمية الإمكانيات المادية بمختلف أنواعها، ولكن نؤكد على أن هذه الإمكانيات لا تصنع النهضة، بل إن النهضة والتي تقوم على الرؤية الحضارية المتبحدة، هي التي توظف الإمكانيات المتاحة، وتحولها إلى منجزات حضارية المتبحدة، وبقرائها إلى منجزات حضارية وبقلوقة الحضارية التي تقوم عليها النهضة، أو بقدر مدى ملاممتها للعصر، وتجاوزها للزمن، بقدر ما تحقق الرؤية الحضارية توظيفا للإمكانيات المدية، يعظم من فائلتها، ويوسع من نتائج هذه الإمكانيات. ولهذا كلامكانيات المدين الإنجاز الحضاري المادي، بتثابة التحقق المادي النهائي للنهوض يكن أن نعتبر الإنجاز الحضاري المادي، والذي يترجم النهوض إلى حقائق ملموسة على أرض الواقع، تؤثر على الحضارات الأخرى، ويمثل النتاج المادي، جانبا مهما يساهم في التراكم المعرفي البشري، ومنه تساهم الحضارة الناهضة في التاريخ المعرفي البشري، وتؤثر على الحضارات الأخرى، وتفيدها، كما استفادت منها.

فالنهضة، وهي رؤية جديدة، تقوم على أفكار جديدة تصل لها الأمة. وهي أفكار جديدة تصل لها الأمة، كما أفكار عديدة على الأمة، كما أنها تكون جديدة على الأمة، كما أنها تكون جديدة على الخمشارات الأخرى. ومن خلال الفكرة الجديدة، يتاح تحقيق نموذج أو نمط حياتي جديد. وبها انتفوق الحضارة الناهضة على ماضيها أولا، ثم على غيرها من الحضارات. وأهمية الفكرة الجديدة، أنها تكسب الأمة مشروعا، وغايات، كما تكسبها طرقا جديدة في التفكير وتحصيل المعرفة، كما تتيح لها طرقا جديدة في الخيد، تنهض الأمة، محققة تاريخا جديدة، ومن خلال الطريق الجديد، تنهض الأمة، محققة تاريخا جديدا، وحياة جديدة، فالطريق الجديد، ينتج من الرؤية الجديدة، ليصبح راسما لمسار النهوض، نحو غاية محددة.

لهذا لا تتصور النهوض، إلا بوصفه نتاج التجديد، أو أنه التجديد في حد ذاته. فالنهضة والتجديد ، مترادفات، حيث يكون التجديد للحياة، ولنظومة القيم وغوذج ألحياة، إنهاضا للحضارة من حالة لأخرى. وبهذا يكن أن نعرف تاريخ النهضة، بأنه تاريخ الأفكار الجديدة، والتجديد بصفة عامة، في مختلف المجالات الشقافية والمعرفية، ومن ثم المجالات الحياتية. فالفكر الديني الجديد، والفكر الاجتماعي والسياسي الجديد، مثلهم مثل الفكر العلمي الجديد، وكذلك التجديد في الفن، عشلون في الواقع، إحداث النهوض التي يسجلها التاريخ، ليحدد بها مراحل تحقق الزوقة، وبالجديد في مختلف مجالات الحياة، تتحقق الرقية الحضارية الجديدة. لذلك تصبح مسألة التجديد، عملية مركزية في مشروع النهضة، وهي بتمبير آخر، فتح باب الاجتهاد في الفقه الحضاري، بالمغني الشامل.

ونعني بالفقه الحضاري، التصور الحضاري الحياتي، التطبيقي، الذي يعرف الخضارة، ويشرح مكوناتها، ويترجمها إلى ثقافة سائدة، كما يحولها إلى غوذج حياتي، وأساليب معيشية، وأدوات ونماذج عملية. كذلك من الهام أن نركز على جانب رئيسي في الفقه الحضاري، وهو ذلك الجانب المتمثل في إبداع أنظمة ومؤسسات وقوانين، تعبر عن الرؤية الحضارية الجليدة. فالفقه الحضاري، يمثل هنا، تحويل القيم العليا، والمبادئ والأفكار، إلى نظام عام يحكم الحياة اليومية، ومنه يتم صياغة الأنظمة السياسية والاقتصادية والقانونية، وغيرها من الأنظمة الأساسية في الحياة.

وعند هذه النقطة ، عكن أن نلاحظ مرحلة مهمة من عملية النهوض الحضاري ، حيث يعد تبلور الفقه الحضاري ، وترجمته إلى أنظمة عامة ، نوع من التجسيد العملي والنظامي ، الذي يؤسس للنهضة ، ويحولها إلى نظام معتمد ومتفق عليه في الحياة . وبهذا تتحول النهضة إلى مؤسسات ، وإلى قوانين ، وكذلك تتحول النهضة إلى دولة تعبر عن المرحلة الحضارية الجديدة . وهذا التجسيد يناظر تحول الرؤية الحضارية إلى منجزات مادية ، حيث تتجمع المنتجات الحضارية ، المادية والنظامية والمؤسسية ، لتمثل التحقق العملي النهائي للرؤية الحضارية . وبالطبع فإن التحول النظامي والمؤسسي للرؤية الحضارية ، عمثل المرحلة التي يعرف التاريخ بها بداية النهضة ، أو اكتمال التغيير . حيث تتميز هذه المرحلة بالتغيير السياسي الناتج من التغير الحضاري الناهض، وهو ما يركز عليه التاريخ، حيث يغلب على التاريخ التركيز على الجانب السياسي من الحياة. وفي نفس الوقت، فإن مرحلة التجسيد النظامي لمشروع النهضة، تمثل واحدة من المراحل التي تتميز بالتغييرات الكبيرة المنظورة، لما يكون للتغيير السياسي من أثر واسع، ولما قد يصاحب التغيير السياسي من مراحل للترتر أو الصراع.

فإذا كانت النهضة تقوم على الفكرة الجليدة، فهي تتحقق في الواقع المادي والنظامي في نهاية الأمر. ونعقد أن الحضارات تنتج الجزء الأكبر من أنظمتها ومن منتجاتها المادية، بعد أن تكون قد حققت النهضة بالفعل، وبالمعنى الحضاري الحقيقية، ونعني بهذا أن الحضارة تنهض، وتكتسب القوة، وتشكل رؤيتها الحضارية، وتقدم أفكارها الجديدة، في مرحلة الكفاح الحضاري، بما يؤدي في النهاية لتحقيق الصعود الحضاري، وفي مرحلة الصعود، وبعد أن تكون الحضارة قد حققت بالفعل النهوض الحضاري، وأسست رؤيتها المستقبلية، تبدأ الحضارة في التحول إلى منجزات حضارية، بمختلف أشكالها، وربما تستطيع الحضارة أن تقدم العديد من المنتجات المتميزة، وغم أنها تكون قد استقرت على رؤية حضارية، ولم

ونتصور أن النهضة تنقسم إلى مراحل، أولها مرحلة إنتاج الرؤية الحضارية، ثم تليها مرحلة إنتاج المنجز الحضاري، وغالبا ما تكون مرحلة إنتاج المنجز الحضاري، تالية لتحقيق النهضة، وتستمر، رغم توقف حملية إنتاج الرؤية. وبها انتصبح مرحلة الإنتاج الحضاري، هي المرحلة التي تتوقف عندها الحضارة عن الصعود، وتبدأ في تحويل الصعود الحضاري الحادث إلى منجزات. ونظن أن هذه المرحلة تستمر حتى مرحلة الجمود الحضاري، حيث تتوقف الحضارة عن مسايرة التغيرات، ويتجاوزها الزمن، رغم استمرارها الظاهري في إنتاج منجزات حضارية.

وكأننا بذلك نرسم للحضارة مسارا للتجديد، وهو مسار الأفكار والنهضة، ومسارا للإنجاز، وهو مسار المتجات الحضارية المعبرة عن النهضة المتحققة. والعلاقة بين المسادين، تتضح في الزمن، فالمسار الخاص بالأفكار يبدأ أولا، ثم يستمر ليتوازى مع المسار الخاص بالإنجازات، ويتوقف مسار الأفكار قبل مسار الإنجازات، ثم يتوقف مسار الإنجازات، لتسلم الحضارة نفسها للتراجع الحضاري. والفائدة الحقيقية من هذا التصور، أنها تطرح رؤية مختلفة للنهضة الحضارية، في علاقتها بحالة الحضارات الأخرى، المعاصرة لها. حيث نتصور أن الحضارة الناهضة، تكون رؤيتها الحضارية، التي تحقق بها النهضة، في وقت تكون فيه حضارات أخرى، في مرحلة تقليم المنجزات الحضارية، أو في آخرها. وهي الحالة التي عليها الأمة العربية والإسلامية اليوم، حيث نظن أن النهضة لا تتأتى إلا بالقدرة على تقليم منجزات حضارية مثل الغرب، ولكن الحقيقة أن الغرب الآن في مسار الإنجازات الحضارية، ونحن نحتاج للدخول إلى مسار الأفكار. وعندئذ سنكون في مرحلة تكوين الرؤية الحضارية الجديدة، أي مرحلة التشكل الداخلي للنهضة، أما الغرب فيكون في مرحلة أشعقيق الإنجازات الحضارية، أي مرحلة التحقق أما المدخل للنهضة،

لهذا نرى أهمية أن تتشكل رؤيتنا للنهضة، من خلال الآلية التاريخية لها، ونخرج من دائرة مقارنة الذات بالآخر، أو دائرة الانبهار بالآخر، ويصبح الآخر بالنسبة لنا، غوذجا نتعلم منه، دون أن نحاول منافسته في القدرات والمنجزات الملاجة، أو نتصور أننا نتقدم بقدر ما نحقق عما حققه الغرب. وبالخروج من اللائرة التي تحصر النهضة في إنجازها الملادي النهائي أو الأخير، نخرج من حالة التيم الحضاري التي نعاني منها، لتكتشف ذاتنا أولا، ثم نحيى حضارتنا، وبعد ذلك نكتشف رؤيتنا الحضارية المستقبلية. ونؤكد لأنفسنا، أن الفكرة الجديدة التي نصل لها، سوف تؤدي إلى منتج حضاري مادي، يختلف عن المنتج الحضاري للغرب، كما اختلف المتتج الحضاري له، عن المنتج الخضارة الإسلامية في عصر ازدهارها.

ونظن أن هذه المسألة حاسمة في تصور الخضارة، والنهضة، معا. فالظن بأن النهضة تعني إنتاج ما ينتجه الغرب الآن، ليست إلا محاولة للتقليد تنتمي إلى حالة التراجع الحضاري، انتماء بمنع أن تكون جزءا من أي محاولة للنهوض. والخروج من التقليد، هو خروج أيضا من النظرة التي لا ترى المستقبل، الذي يكون دائما مختلفا عن الماضي، ولقد حاول الغرب أن يصور لنفسه، ولنا أنه وصل لنهاية التاريخ، وأن ما حققه هو أقصى ما يمكن لبشر أن يحقق. وهذا التصور طبيعي في الغرب، لأنه يحاول للحافظة على ما تحقق له من انتصار حضاري. ولكن هله النظرة في الوقت نفسه، تمثل حالة الجمود الحضاري التي وصل لها الغرب، حيث أصبح التقدم في نظر الغرب متمثلا في المحافظة على الوضع القائم، وهي المرحلة التي عدت في المرحلة التي المتقدم الحالي للغرب، ويين التغير الزمني المستمر. ففكرة نهاية التاريخ، توكد على أن الرؤية الحضارية الغربية توقفت عن النمو والتطور، وأن الغرب في مرحلة الإنتاج الحضاري بالمعنى المادي، ولكنه لم يعد قادرا على تجدد رؤيته الحضارية ، بل يتجه للمحافظة عليها في جمود واضح.

النهضة فعل اجتماعي:

في الكثير من الأحيان، نتصور النهضة بوصفها فعلا سياسيا، أو عملا من أعمال الدولة، ولكننا نؤكد على أن النهضة فعل اجتماعي، تقوم به الأحة في المقام الأول والأخير. وهو فعل جمعي، يجمع الأمة وتتجمع حوله. فالأحة هي التي تقيم الروية الحضاري، وهي ألتي تحول الروية الجديدة لفعل حضاري، ثم تحولها إلى إنجاز ملموس، وتحقق بها التغيير. وفي النهاية، فإن الأمة هي المكلفة بالنهضة، وهي التي تحدث التغيير السياسي المطلوب، لتحقيق النهضة. لهذا علينا أن ننظر للفعل الحضاري، من منظور اجتماعي، وهنا نكتشف دور الكيانات الاجتماعية في الفعل الحضاري المستقبلي، ونرى أهمية دور الجماعات، ونكتشف أهمية دور الأسرة.

والرؤية الاجتماعية للنهضة، تصل بنا إلى النقطة الحاسمة في النهوض، والتي
تتمثل في الأفكار الجديدة التي تنتج اجتماعيا، وتتنشر بين الناس، وغثل نوعا من
الاتفاق الجماعي. فهله الأفكار الجديدة، هي التي تقوم ببناء الرؤية الحضارية.
ونتصور أن الأفكار الجديدة، تتكون كأفكار منفصلة، أو رؤى مرحلية، أو جزئية،
ثم تتعدد الأفكار الجديدة، في عملية يصعب ملاحظتها. ومن تعدد الأفكار
الجديدة، وانتشارها بين الناس، تتكون منها تدريجيا الرؤى الجديدة، والتي تتبلور
في النهاية في الرؤية الحضارية. ولهذا فإن دور التفاعل الاجتماعي، ودور التعلم
الاجتماعي التفاعلي، يصبح أساسا أوليا للنهضة الحضارية. فالناس تكون
الأفكار، وتنقلها فيما بينها، ثم تتقل الأفكار من جيل إلى جيل من خلال التعلم
الاجتماعي التفاعلي. وهنا نعتقد أن الدور الثقافي الاجتماعي، في مجمله، يمثل
الاحتماعي التفاعلي. وهنا نعتقد أن الدور الثقافي الاجتماعي، في مجمله، يمثل

العملية الحقيقية التي تتكون من خلالها الرؤية الحضارية. ومعنى ذلك أن دور التعليم والإعلام، وغيرها من المؤسسات الثقافية، يأتي في مراحل تالية، حيث تنعكس الأفكار الجديدة على هذه المؤسسات، ويعاد نشرها من خلالها.

فلا نتصور أن تكوين الفكرة الجديدة، هو مهمة مؤسسية، أو أن المؤسسات هي المجهة المنوط بها الوصول إلى الأفكار الجديدة. فالفكرة الجديدة، تولد في بيئة المجتماعية، قد تكون بين المنتمين لمؤسسة ما، أو بين أفراد وجماعات متعددة أو متفرقة. ونقصد من هذا، أن الفكرة الجديدة، هي نوع من التفاعل الاجتماعي، بين الأفكار والناس، وبين الماضي والحاضر، ومن هذا التفاعل، تولد الأفكار الجديدة، التي تكون عماد الرؤية الحضارية الناهضة. والجانب التفاعلي لتكون الأفكار الجديدة، يؤكد على الجانب التفاعلي لتكون الأفكار.

ولكن من جانب آخر، علينا أن نفرق بين المنشأ الاجتماعي للرؤية الحضارية، وبين أن تكون الرؤي الحضارية، وبين أن تكون الرؤى الخضارية في الماضي، خلب عليه العفوية، وعدم التخطيط، ولكن الواقع المعرفي الراهن، يكنا من التخطيط للنهضة الحضارية، السريعني التحكم في النهضة ونتائجها، فهو أمر يخالف التعقيد التاريخي الحضاري، ولكن بمعنى التمهيد والاستعداد، وتأهيل الأمة لحالة النهوض، فالمعارف المتاحة حاليا، سواء عن الحضارة أو عن التاريخ الماضي، وعن حضارتنا، وكذلك عن الحضارات الأخرى، مكننا من محاولة فهم التاريخ الحضاري، وفهم الظروف الراهنة، مما يساهم في تكون فعل حضاري مخطط، يهد لقيام الرؤية الحضارية، حتى وإن لم يستطع أن يحدد مضمونها من البداية.

ونعتقد أن دور طليعة الأمة ، بل إن مسئولية هذه الطليعة ، أن تساهم في التمهيد للنهوض الحضاري، وعليها لذلك أن تدرس المسألة الحضارية ، وتخطط لعمليات التمهيد، فكلما كان فعل الأمة نظاميا ، ومنظما ، كلما استطاعت اختصار الزمن ، ومواجهة التحديات . لهذا نتصور التغير الحضاري القادم، في صورة تختلف عن التغير السابق تاريخيا . فللمارف المتاحة اليوم ، تسمح بصورة جديدة للفعل الحضاري، تختلف عن الصورة السابقة ، بقدر ما أصبح متاحا اليوم ، قدرا من المعرفة المناصبة للتخطيط والقصد، لم تكن متاحة في الماضي . ويمكن أن نتصور أن

هذه هي سنة التاريخ الحضاري، فللحاولات الحضارية الأولى للبشرية، قامت على المحاولة والخطأ، أما المحاولات التالية فأصبحت تمثل قدوا أكبر من المعرفة، التي تختصر المحاولة والخطأ. فالتراكم المعرفي الحالي، يتيح قدوا من العلم الذي يساعد على التخطيط المقصود، بحيث يكون الفعل المستقبلي مخططا، وتصبح النهضة بقدر ما هي تعبير عن السنن التاريخية، ويقلر ما هي نتاج لكفاح الأمة، تكون أيضا نتاجا للقدرة على التخطيط المستقبلي، الذي يوظف الموقة البشرية الراهنة.

وأهم الجوانب التي تتصورها محلا للفعل للخطط، الذي يعتمد على المعارف البشرية، هو الجانب الخاص بالرقية الحضارية المتجددة، والتي يمكن أن تقوم عليها النهضة. ففي كل مراحل التداريخ البشري السابقة، نلاحظ أن الرقية الحضارية تتكون من خلال المعارف المتاحة، والعمل العلمي والدراسي. ثما يؤكد على أهمية المحرفة، والعمل المدرسي المخطط، للتمهيد لقيام الرقية الحضارية، كذلك نرى من التداريخ، أن الروى الحضارية التي قامت عليها النهضة الخضارية، تمثلت في تصورات يطرحها أهل الأفكار، ومن خلال تفاعل الناس معها، يحدث نوع من الانتخاب الطبيعي لهذه الأفكار، حتى يحظى بعضها باتفاق الناس. ومن خلال تفاعل الأفكار مع الناس، تتشكل الأفكار في صور جديدة، تخرج منها الرقية الحضارية. لهذا كلما استطاع أهل الأفكار في صور جديدة، تخرج منها الرقية الخضارية. لهذا كلما استطاع أهل الأفكار، تقديم رؤى، تعبر عن الفهم الحضاري التاريخي، والفهم المعرفي الماصر، كلما كانت هذه الرؤى تمثل احتمالات مستقبلية، تمهد للرؤية الحضارية.

الخانفة

وفي النهاية، فإن النهضة تأتي من الأصول، وتتحقق بالفكرة الجديدة. وقدر أصالتها، وقدر تجديدها، هو عنوان النهضة نفسها. فالنهضة أصالة تنافس التجديد، وتجديد ينافس الأصالة، فتتحقق الأصالة المتجددة، فتكون نهضة.

وفي الأمة العربية الإسلامية، فإن النهضة تأتي من حضارة الأمة، حضارة الوسط، حضارة الدين والدنيا. فين الوسط، حضارة الوسط، لتعيد التوازن بين المعنى والمادة، وتنظم المعرفة البشرية في إطار المعرفة الإلهية، وتبني النموذج الجماعي، لتعيد التراحم والعدل، وترشد المادية، وتحقق العلم النافع، إن الرسالة التاريخية لإنسان حضارة الوسط، تجعله مكلفا من الله، بأن يكون شاهدا للقيم والمثل، ويقوم بدوره كصاحب رسالة حضارية، في التاريخ البشري.

والنهضة المنشودة ضرورة للأمة، كي تستعيد تاريخها المشرق، وكي تحقق لنفسها الحياة التي يرضى بها إنسان حضارة الوسط. فالنهضة هي لحظة الخروج من التراجع الحضاري، وبالتالي هي اللحظة التي ينتظرها إنسان حضارة الوسط، كي ينتصر فيها على كل لحظات الضعف والهزيمة التي مربها.

والهدف النهائي للنهضة، هو عودة الشعور بالرضا والقناعة إلى جمهور الأمة، فكل ما نبغيه، أن تكون حياة الأمة، جديرة بإنسان حضارة الوسط. ويكون هذا الإنسان، جديرا بتاريخ ومكانة حضارة الوسط.

ولكن النهضة لا يغيب عنها أبدا، أنها محاولة للإسهام في التاريخ البشري، ليحود إنسان حضارة الوسط، إلى عطائه التاريخي، فيأخذ من الأخرين، قدر ما يعطى لهم.

الفهرس

)	*** ******* ******** *****************
	الفصيل الأول :
1	بنية الأرض والقيمة
	الفصيل الثاني :
W	الحضارة في المكان والزمان
	الفصل الثالث :
٥٣١	الوسط: دين ودنيا ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
	الفصل الرابع :
119	نحو إحياء حضاري متجلد
107	

رقم الإيداع • ٢٠٠١/ ١٨٠٤ الترقيم الدولي 4 - 0780 - 09 - 977

مطابع الشروق... القاهرة ۸: شارع سيويه العرى مات ٢٠٣٩٩٩ ما كان: ٤٠٣٧٩٧ (٢٠) بيرت: ص ب. ٢٠٨٤م.مات : ١٩٨٨م ١٣٧١٣ ماكس: ١٥٧٨٥٧(١٠)

نحب أصولت جديدة

فى اللحظة التاريخية التى تعيشها الأمة العربية والإسلامية، تواجه الأمة تحديات حضارية تاريخية، فهى تواجه مصيرها المستقبلى، حيث أصبحت النهضة الحضارية ضرورة أنية، وبدونها تتعرض الأمة المخاطر تاريخية، تهدد كيانها الراهن، كما تهدد تاريخها الممتد، والخروج من حالة الأزمة الحضارية، التى تعانى منها الأمة، يحتاج لرؤية واعية بالتاريخ والحضارة، فعلينا أن نفهم الحضارة، كما علينا أن نعى حضارتنا. كذلك علينا أن نفهم التاريخ الحضارى، كما نعى تاريخنا، فلاسس رؤية طناريخي الواعي، يمهد للوعي بالمستقبل، ويؤسس رؤية للتعريف المستقبل.

وصفحات هذا الكتاب محاولة لفهم حضارة الوسط، الحضارة الإسلامية. كما أنها محاولة لفهم التاريخ الحضارى، والتعمق في فهم الحضارة، وفهم الحضارات البشرية الأخرى، وهي محاولة من أجل الوصول إلى فقه حضاري، يمثل روية قودة على التمهيد للحراك الحضاري، المفضى للنهوض. إنها محاولة تبدأ من اكتشاف الذات، ولا تنتهى قبل أن تستشرف المستقبل.

د. رفيق حبيب

دار الشروقــــ

القاهرة، ۸ شارع سينويت المسرق - رابعة العدوية - مدينة بصر من مد ۱۳ الداوراما - آلومون ، ۱۳۳۹۹ ، ۵ هاکس ، ۲۷۵۷ ، ۲۰۲۱) پيروت من ب ، ۱۸ هاکش، ۱۹۸۹ - ۲۷۱۷ ، ۸ ماکس ، ۱۸۷۷ (۲۱۱)